



L'ambiguïté de la puissance publique et le spectre du fanatisme

Jean Roy

Volume 48, numéro 2, juin 1992

La violence

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400688ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400688ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Roy, J. (1992). L'ambiguïté de la puissance publique et le spectre du fanatisme. *Laval théologique et philosophique*, 48(2), 183–213.
<https://doi.org/10.7202/400688ar>

L'ambiguïté de la puissance publique et le spectre du fanatisme

Deorum offensae diis curae.

Jean ROY

RÉSUMÉ. — Par sa nature même l'État conjugue deux éléments hétérogènes : l'idée d'ordre public et de paix et, d'autre part, le monopole de la contrainte physique légitime qui garantit l'effectivité, si imparfaite soit-elle, de cette idée raisonnable. Par ce versant de force, les titulaires du pouvoir d'État sont exposés aux abus de pouvoir, voire à la tyrannie dans laquelle l'idée de l'État se dissout. De son côté, « l'enthousiaste », le Schwärmer, lui, se croit directement inspiré par Dieu, par l'Absolu alors qu'il n'est imbu que de lui-même. Si ces fous de Dieu veulent agir leur croyance par tous les moyens, ils deviennent fanatiques. Dans une conjoncture de crise, ils peuvent non seulement subvertir l'État mais s'en emparer pour réaliser le Souverain Bien. Alors, le déploiement de la violence atteint sa plus grande envergure. Surchargé d'une finalité eschatologique, le Parti-État purge la société civile de ses ennemis, diabolisés, à défaut de pouvoir forger l'Homme nouveau, l'Homme total.

Le marxisme nous a habitué à penser que la politique, simple façade, n'avait pas de consistance propre et que la vraie racine des conflits était « en dernière analyse » d'ordre économique. En réalité, la combinaison économie/politique est par nature difficile. En profondeur la combinaison religion/politique correspond à une attraction mutuelle beaucoup plus naturelle. Ces deux activités reposent sur la croyance. Or, d'une croyance à l'autre des transferts d'énergies peuvent s'opérer pour le malheur de l'une et de l'autre. La laïcité formelle de l'État démocratique et le déclin de la religion traditionnelle peuvent ici nous induire en erreur. L'État moderne est sans doute moins laïque qu'on ne croit. De nouvelles ferveurs, séculières, ont supplanté les anciennes, bien qu'elles ne se reconnaissent pas comme telles. En effet, l'activité économique repose sur le calcul, le profit, l'utilité, l'intérêt matériel. Certes, elle n'exclut pas le risque mais elle le veut bien calculé. Le spéculateur imprudent, enclin

à prendre ses désirs pour des réalités, ne peut jouer longtemps. Le choix trop hardi est impitoyablement sanctionné par la logique prosaïque du marché. Le combat politique et éventuellement militaire mobilise, au contraire, des ressorts psychiques plus irrationnels, plus englobants, plus profonds.

Au siècle dernier, Cournot l'avait bien noté :

Les peuples sont mus par leurs passions et par leurs souvenirs, aussi bien que par leurs intérêts. Ils cèdent aux entraînements de la passion et aux fantaisies de l'imagination, non moins qu'aux suggestions de l'intérêt et aux conseils de la raison. De là vient que, malgré les rêves des utopistes, on ne réussit pas à bannir la politique de ce monde, et qu'au milieu des discussions théoriques le prestige d'un souvenir, la décision d'une volonté énergique viennent parfois rejeter, à ce qu'il semble, le monde en arrière, et ramener dans l'histoire des incidents et des péripéties dont on croyait que le progrès des idées avait rendu le retour impossible.¹

Bien entendu, l'engagement politique ne se nourrit pas seulement de mythes au sens péjoratif du terme. L'acteur politique élabore aussi des stratégies réalistes agençant la juste proportion des moyens aux objectifs mais il est aussi plus tenté par l'aventure, l'épopée ou quelque « grand dessein » que l'agent économique. Robespierre, Napoléon, Hitler, Staline expriment de manière caricaturale le démonisme latent du pouvoir politique. Pourtant, si destructeurs qu'ils aient été, ils auront été longtemps adorés avant d'être exécrés in extremis. Plus souvent qu'autrement ces grands conducteurs de peuples ont ravagé l'ordre plat mais productif de la société civile. Du point de vue utilitariste qui est la philosophie naturelle de l'*homo œconomicus*, ces demi-dieux n'auront été que des parasites vaniteux, de dangereux mégalomanes, horriblement coûteux en vies et en souffrances humaines. On peut comprendre que des esprits positifs aient pu croire que les peuples se lasseraient de la rhétorique révolutionnaire et des désastreuses aventures militaires dans lesquelles, périodiquement, ils servaient de chair à canon.

Quel paradoxe ! Après avoir ravalé le politique au rang de paravent des antagonismes économico-sociaux au point d'anticiper le dépérissement final de l'État, Marx a du même souffle politisé le thème de la lutte des classes (dont il reconnaît l'origine bourgeoise) et contribué par là à l'avènement du léninisme qui repose, en fait, sur une vision intégralement politique du monde. Le fait n'est pas niable, ce politisme agressif aura été catastrophique à tous égards. Après avoir démasqué l'idéalisme abstrait des droits de l'homme, le marxisme devint une force politique et historique non pas en tant que science de l'histoire mais en tant que mythe, au sens sorélien du terme c'est-à-dire en tant qu'idée motrice ou idée-force. Après avoir dénoncé l'illusion religieuse et politique, il institua, en fait, la plus formidable religion politique de notre âge désenchanté.

Cette notion synthétique d'idée-force nous conduit au cœur de notre propos : la texture de l'action humaine est originairement symbolique et, plus que toute autre,

1. A. COURNOT, *Œuvres complètes*, t. III, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, (1861), Vrin, 1982, § 457, p. 419.

l'action violente requiert une *idée* qui la fonde et la justifie. Toute violence implique une subversion dans l'ordre symbolique du devoir-être avant d'être négation physique de l'autre. La violence est violation de la loi fondamentale, transgression d'un interdit sacré, franchissement d'une limite éthique absolue, la limite qu'incarne Autrui en tant que «fin en soi», existence-valeur (P. Ricœur) ou Visage, Transcendance, Infini (E. Lévinas). Pour que la velléité violente s'actualise, il faut opposer à la pure idée d'humanité une autre référence idéale, un autre sacré qui annule le sacré de la personne et fasse en sorte que la violence commise ne soit plus perçue comme sacrilège, du moins par celui qui l'exerce. Ainsi, pour les SS le sacré de la «race» avait supplanté en lui le sacré de la personne humaine. Pour le dire autrement, la «race» devient la seule humanité digne de ce nom, tous les autres en étant idéologiquement exclus avant d'être éliminés ou asservis. De ce fait, l'horreur de ses crimes s'évanouissait à ses yeux et il pouvait se vouer à sa tâche purificatrice en toute bonne conscience. Le rapport intensément vécu à l'idée, on le voit, s'avère tout à fait indispensable. Or, en voulant combattre le mensonge de l'idéologie et de l'idéalisme en général, Marx a rabattu le monde des idées sur le plan de l'abstraction vide et illusoire; d'autre part, le «réel» a été purgé de tout résidu idéal désormais lié à l'aliénation de la conscience mystifiée et mystificatrice. En voulant redonner à l'action toute sa densité ontologique, il la coupa de la sphère contaminée de la «représentation», vraie ou fausse, l'idéologie étant précisément la «conscience fausse». Dans cette conception, la «pratique matérielle», le «réel», les «rapports de force» sont antérieurs aux significations immanentes de l'action déployées dans le discours. Marx ne parvient pas du reste à abolir la notion idéale d'*intérêt commun*; ce qu'il dénonce finalement c'est sa captation, son usage tendancieux par une classe particulière pour voiler sa propre domination; l'idéologie est détournement d'une idée légitime en elle-même, usurpation.

Chaque nouvelle classe qui prend la place de celle qui dominait avant elle est obligée, ne fût-ce que pour parvenir à ses fins, de présenter son intérêt comme l'intérêt commun de tous les membres de la société ou, pour exprimer les choses sur le plan des idées: cette classe est obligée de donner à ses pensées la forme de l'universalité, de les représenter comme étant les seules raisonnables, les seules universellement valables.²

À vrai dire, la visée d'universalité qui caractérise la raison n'est pas creuse et chimérique, elle est simplement assumée ici d'une manière frauduleuse par une classe dominante qui prétend en être déjà l'expression adéquate. Ce qui est dénoncé c'est moins l'exigence inépuisable qui l'anime que son appropriation mensongère par un groupe particulier qui la réalise d'une manière toujours imparfaite. L'idée d'universalité tout à la fois justifie ce groupe dans son intention raisonnable et l'accuse dans sa prétention. Universel concret, l'État n'est pas ce qu'il prétend être. L'État n'est pas l'État de tous. Que l'État n'existe que d'une manière tendancielle, Marx ne l'accepte pas. À ses yeux, l'écart entre l'idée et le fait ruine à ses yeux l'idée même de l'État.

La violence est donc déraison en même temps que sacrilège car ces deux langages ne s'opposent pas vraiment. Le formalisme de l'impératif catégorique présuppose la

2. K. MARX, *L'idéologie allemande*, Éditions sociales, 1968, p. 77.

plénitude concrète de chaque personne comme «fin en soi». L'égle dignité des personnes exprime dans un discours «ontologique» ce que la forme de l'impératif traduit dans un registre logique, axiomatique: ce qui vaut pour l'un vaut également pour tout autre. Au niveau de l'universel les particularités sont surmontées dans une même humanité. Telle est l'idée fondatrice par rapport à laquelle il y a violence en vérité.

Dans la réalité chacun se prend naturellement pour centre de ses affections et tend à tout ramener à lui, même Autrui. L'exigence fondamentale de réciprocité entre personnes également dignes de respect interdit qu'on puisse utiliser les autres comme des choses pour ses fins particulières. Or, la subjectivité qui se veut immédiatement elle-même cherche à poursuivre indéfiniment son mouvement d'auto-affirmation et tend de ce fait à empiéter sur l'égle liberté d'autrui. On l'a toujours su d'une certaine manière; pour rester humain ce mouvement d'affirmation de soi ne peut aller jusqu'à la négation de l'autre. Chaque liberté limite celle des autres. Avant l'universalité formelle de l'impératif catégorique qui médiatise la dynamique assertive des individus, la règle d'or — «ne fais pas à ton prochain ce que tu haïrais qu'il te soit fait» — exprimait déjà cette exigence de réciprocité fichée au cœur de l'humanité raisonnable. La subjectivité authentique s'accomplit par la médiation d'une intersubjectivité réglée par l'impersonnalité d'une loi qui interdit la violence.

Cette mise hors-la-loi de l'usage illimité de sa force étant prononcée, l'individu peut alors poursuivre la réalisation de ses fins propres à l'intérieur des limites déterminées par la loi. En tout cas, telle est la grandeur de l'État de droit moderne d'élever l'individu à l'universalité de la loi commune (qu'il veut en tant que volonté «générale» ou «raisonnable») sans l'écraser dans un ordre rigoureusement homogène: l'individu dispose d'un espace de jeu, la société civile, où ses intérêts privés peuvent légitimement se déployer sans entraves. L'intégration des individus et des groupes dans l'État s'opère d'une manière différenciée.

Le principe général du droit est donc clair: «Le droit est l'ensemble des conditions sous lesquelles l'arbitre de l'un peut être uni à l'arbitre de l'autre selon une loi universelle de la liberté»³. C'est le rôle de la loi positive de préciser les droits de chacun et de les protéger efficacement par toute la force de la puissance publique. Cependant, ce droit ne peut acquérir la détermination et l'effectivité nécessaires que par l'institution des institutions, l'État. Le droit n'est pas opérant par lui-même, il a besoin d'une puissance qui l'applique. Par conséquent, le rôle de l'État dans la réduction du volume historique de la violence et dans l'économie globale de la vie humaine en général est crucial. C'est précisément la fin spécifique de l'État de contenir la violence spontanée de notre désir et d'œuvrer à l'ordre et à la paix publiques. C'est la responsabilité première de l'État de garantir la sécurité de ses ressortissants et de protéger la collectivité entière contre la violence potentielle des autres États. Cette tâche peut être jugée trop élémentaire, elle n'en reste pas moins primordiale et aucune autre institution ne peut assumer cette tâche à la place de l'État. Ce n'est qu'une fois délivré de la peur que les hommes se font mutuellement comprendre qu'ils peuvent viser les

3. E. KANT, *Doctrine du droit*, Introduction § B, Vrin, 1971, p. 104.

fins plus élevées de la culture. Car si important que soit le rôle du politique dans la libération et l'éducation de l'individu à la raison, il n'épuise pas à lui seul l'aspiration infinie qui meut l'âme humaine. La «belle totalité» de l'État n'est pas auto-suffisante. Chez Rousseau, comme chez Aristote, il n'est pas de volonté individuelle qui ne veuille, consciemment ou non, l'État pour se réaliser elle-même. C'est dans la cité que l'homme accomplit son humanité. Hegel exalte lui aussi la grandeur rationnelle de l'État, ce chef d'œuvre de la raison, «ce Dieu réel», «le divin existant en soi et pour soi»⁴. Et pourtant, Hegel reconnaît au-dessus de l'esprit objectif l'esprit absolu qui se réfléchit dans l'art, la religion et la philosophie. À l'intérieur de la sphère de l'esprit objectif, il reconnaît également le moment abstrait du droit et de la *Moralität* c'est-à-dire «le principe de la personnalité autonome et infinie en soi de l'individu ou principe de la liberté subjective»⁵; de même il affirme, au-dessous de l'État, au sens restreint du terme, le moment de la famille et de la relative autonomie de la «société civile». Certes, il refuse d'aplatir l'État dans une fonction purement instrumentale par rapport aux fins privées de l'individu à l'encontre d'un certain libéralisme «bourgeois» qui feint d'ignorer la majesté substantielle de l'État mais, en retour, il recollecte organiquement toutes les formes positives de l'individualisme développées par l'histoire à l'intérieur de l'État. Bien qu'il soit lui-même «but en soi, absolu et immobile»⁶ l'État n'est pas l'Absolu. Dans cette mesure la totalisation de l'État n'a rien de totalitaire.

En temps de paix, dans une société bien organisée, le poids de l'État est faiblement ressenti: le fardeau de l'impôt semble toujours trop lourd mais chacun se rend à l'évidence — «l'impôt et la mort sont la seule certitude». L'action de l'État, l'interaction des États (qui peut se dénouer dans la guerre) affectent l'existence de millions d'hommes: il reste que le pouvoir temporel ne gère jamais que le relatif. Les choses relatives de la politique peuvent être extrêmement importantes, elles ne se confondent pas, cependant, avec l'Absolu. C'est le rôle des églises et des «intellectuels», ces nouveaux clercs, d'incarner la fonction prophétique et critique, de rappeler au pouvoir sa mesure et de l'empêcher de virer à l'idolâtrie (sans succomber eux-mêmes à la tentation du théocratisme et du cléricalisme).

Dans l'ordre de l'excellence, l'État n'est pas la valeur suprême, le souverain bien. Cependant, dans l'ordre de l'urgence, l'action libératrice de l'État s'impose, impérieuse, prioritaire. La menace potentielle que chacun fait peser sur tous les autres — chacun peut tuer l'autre, comme le rappelle Hobbes — cette menace mortelle doit être conjurée sans délai. Or, nul ne peut assumer seul sa propre sécurité. Seule la puissance d'une communauté organisée en État peut libérer l'individu de sa peur de l'autre et lui permettre de s'accomplir dans la diversité de ses activités.

L'État opère pratiquement la synthèse équilibrée de l'ordre et de la liberté. En tant que tel, il est la Raison en marche dans l'Histoire et il appelle mon obéissance et ma loyauté, éventuellement le sacrifice de ma vie. Logiquement, il faut d'abord dire cette profondeur sensée de l'État. Mais cet ordre salutaire «vibre», cette structure

4. G.W.F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, § 258 et add., Vrin, 1975, pp. 259-260.

5. *Ibid.*, § 185, p. 217.

6. *Ibid.*, § 258, p. 258.

conquise sur l'anarchie et la guerre de chacun contre tous peut déchoir en tyrannie et, de fait, c'est à travers ses formes déchues que le pouvoir nous apparaît tout d'abord. Cette victoire de la raison est fragile et toujours menacée. Certes, l'idée de l'État s'incarne à travers des hommes indigents, intéressés, passionnés, trop enclins au mal, et, pour tout dire, mauvais. Mais l'État comporte déjà dans son essence même une ambiguïté interne qui conspire avec la méchanceté des hommes. Si la rationalité brille dans le règne de la loi et la prudence du « prince » (ou sa modération pour parler comme Montesquieu), l'État exerce aussi le monopole de la contrainte physique légitime. L'État dispose des moyens de verser dans l'*hybris* en voulant préserver ou promouvoir une certaine *taxis*. L'abus de pouvoir guette toujours l'usage du pouvoir. La force nécessaire au respect des lois et au salut public peut aussi donner lieu à des usages pervers ou terribles. Le pouvoir sain communique virtuellement avec un pouvoir errant, déconnecté de son télos raisonnable. Car tel est le paradoxe : la rationalité du pouvoir ne peut se réaliser sans incorporer en partie son autre, sans recourir à l'usage ou à la menace d'une certaine force. Selon la formule lapidaire de Hobbes : « Covenants, without the sword, are but words »⁷. L'autre de la loi juste, une certaine force mesurée par la loi est en même temps le moyen de son effectuation concrète. Or, cette force est déjà prête pour servir à terroriser plutôt qu'à protéger un ordre juste. Le pouvoir bien réglé qui vise à empêcher les méfaits des méchants peut justement tomber entre les mains d'un méchant qui l'utilise pour ses fins particulières. L'aménagement du pouvoir exceptionnel conçu pour que force revienne à la loi peut devenir l'instrument d'une violence multipliée, systématique, à proportion de son unicité. Alors, la peur évacuée de l'état de nature s'installe dans les rapports entre dirigeants et dirigés, les premiers redoutant la révolte et les seconds la terreur. La situation se renverse. Le lieu de la solution devient le foyer d'une nouvelle violence. L'État dégénéré, aboli dans la tyrannie, doit être régénéré. Comment le faire sans violence ? Le spectacle de l'histoire n'incline pas à des pensées riantes à cet égard. L'avènement d'un ordre public véritable va rarement sans violence. La plupart des États naissent dans la violence et en conservent longtemps les traces. Certains deviennent légitimes à la longue. D'autres se perpétuent par le mensonge et la terreur jusqu'au moment où leurs carences internes, trop graves, ne puissent être traitées par des réformes mais seulement par une mutation systémique. Le système de domination, vermoulu, s'effondre de l'intérieur...

En principe, l'État incarne, sinon la Raison, du moins une certaine rationalité à l'œuvre dans l'histoire car c'est toujours d'une manière imparfaite que l'État actualise l'Idée qui le suscite et le fonde en raison. Dans la société la plus policée il y a encore et toujours des crimes et des délinquants qu'il faut réprimer et éduquer par la pédagogie corrective du châtiement. L'État répond à la force débridée des violents par la force mesurée de la loi assortie de sanctions proportionnées à la gravité de l'offense. Il substitue à l'enchaînement indéfini des vengeances privées la vengeance publique qui stoppe le démaillage de la société : contre la peine infligée par un tiers impartial l'idée même de représailles perd son sens. À la formule « tous contre un » (victime émissaire) qui régule la violence dans les sociétés archaïques, l'État oppose la formule « un au-

7. T. HOBBS, *Leviathan*, Part II, ch. XVII, Basil Blackwell, Oxford, p. 109.

dessus de tous», le Souverain qui dit la loi et l'applique. Une telle formule comporte une rationalité certaine et marque sans doute un progrès. Il reste que la notion de vengeance publique conserve la trace de ses lointaines origines s'il est vrai de dire avec René Girard :

Il n'y a, dans le système pénal, aucun principe de justice qui diffère réellement du principe de la vengeance. C'est le même principe qui est à l'œuvre dans les deux cas, celui de la réciprocité violente, de la rétribution. Ou bien ce principe est juste et la justice est déjà présente dans la vengeance, ou bien il n'y a de justice nulle part.⁸

Sans la force publique la raison politique demeure impuissante ; sans la référence idéale à un ordre légal la force est aveugle. Le miracle de l'État réside dans la synthèse d'une loi contraignante et d'une contrainte légale. Mais qu'il est ambigu et fragile cet équilibre ! L'usage de la force tend, par sa pente intime, à s'émanciper de la discipline de la forme et de la limite. Entre le primat de la force et le primat de la forme, il faut choisir ! C'est pourquoi il faut ménager, au sein même de la constitution, des poids et des contrepoids en sorte que, selon l'expression de Montesquieu, « par la disposition des choses le pouvoir arrête le pouvoir ».

L'ambiguïté de la puissance publique s'aggrave en passant de la sphère intra-étatique aux rapports inter-étatiques, car l'éventualité de la guerre est inscrite dans la structure même d'un système composé d'une pluralité d'individus qui revendiquent farouchement, chacun pour lui-même, la souveraineté. La pluralité des États est une donnée élémentaire du politique. Comme l'a rappelé C. Schmitt :

Le caractère spécifique du politique entraîne un pluralisme des États. Toute unité politique implique l'existence éventuelle d'un ennemi et donc la coexistence d'une autre unité politique. Aussi, tant que l'État en tant que tel subsistera sur cette terre, il en existera plusieurs et il ne saurait y avoir d'État universel englobant toute l'humanité et la terre entière. Le monde politique n'est pas un *universum*, mais, si l'on peut dire, un *pluriversum*.⁹

À leur manière les théories contractualistes prenaient acte de ce fait : l'état de nature subsiste toujours dans les relations internationales. Universel concret, l'État incarne la raison face aux citoyens qu'il protège mais il est aussi lui-même comme un grand individu face aux autres unités politiques. De l'individu il a donc également toutes les passions, potentiellement violentes : orgueil, peur, susceptibilité, ambition, avidité, etc. Or, il n'y a pas au-dessus des États un super-État mondial capable de régler leurs rapports et d'arbitrer leurs conflits. L'idée d'un tel État à première vue séduisante, recouvre une probabilité tellement effrayante — la tyrannie planétaire de l'État le plus puissant — qu'il faut sans doute lui préférer les aléas de la politique internationale telle que nous l'avons toujours connue. Le nouvel ordre mondial pourrait être la conception particulière de l'ordre imposé par l'État alors dominant. Les incertitudes de la politique seraient dissipées par la quasi certitude d'une police universelle.

8. R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Grasset, 1972, p. 82.

9. C. SCHMITT, *La notion de politique* suivi de *Théorie du partisan*, Calmann-Levy, 1972, p. 97.

Finalement, ce que Kant propose c'est un fédéralisme d'États libres comme le meilleur moyen de prévenir la guerre. À juste titre, il redoute trop la possibilité d'un despotisme mondial pour s'abandonner à l'extrémité d'un État mondial. Tel nous semble, en tout cas, le sens de la distinction *Völkerbund/Völkerstaat*. Avec perspicacité il note que si la dynamique économique («l'esprit de commerce») tend à rapprocher les peuples, le pluralisme culturel des nations, notamment la diversité des langues et des religions, les empêche de se confondre dans une unité homogène. Force est de convenir qu'il faut se méfier des solutions simples en politique. La politique ne sera jamais une science ou une technique, elle est une activité *sui generis*, un «art» éminemment difficile suspendu à une vertu complexe qu'Aristote appelait *phronesis*; ce qui nomme la difficulté plutôt qu'il ne la résout.

Ainsi, avec la pluralité des États, l'éventualité de la violence la plus vaste resurgit en permanence au niveau le plus élevé du politique. L'État sain refoule le volume historique de la violence dans des limites tolérables à l'intérieur de ses frontières mais si un seul de ses voisins le considère comme son ennemi et lui fait la guerre, cet État-là est contraint, bon gré mal gré, d'entrer dans la guerre à son tour. L'anarchie de l'état de nature et sa violence généralisée peut être écartée au profit de quelque *archie* despotique, persécutrice ou belliqueuse. Cette possibilité structurelle de la guerre retentit sur nos raisons d'obéir à l'État.

Si mon État devient fou, agresseur, hégémonique, suis-je encore tenu de lui obéir? Si mon État n'est plus l'État, mon devoir peut être de trahir et d'abattre le tyran. C'est ce que P. Ricoeur désigne par son «éthique de la détresse». Cependant, dans la meilleure hypothèse où mon État mérite que je risque ma vie pour qu'il subsiste, la guerre fait toujours problème.

Parce qu'elle n'est pas seulement le meurtre institué; plus exactement parce que le meurtre de l'ennemi coïncide avec le sacrifice de l'individu à la survie physique de son propre État (...) Il y a des guerres conservatrices, des guerres libératrices, des guerres instauratrices et pourtant la guerre comme telle reste l'injustifié et l'injustifiable.¹⁰

La rationalité politique reste donc toujours inachevée, instable, précaire, le lieu même du tragique, ainsi que le note Hegel: «Lorsque jadis Napoléon s'entretint avec Goëthe sur la nature de la tragédie, il émit l'opinion que la tragédie moderne se distinguait de l'ancienne essentiellement en ceci que nous n'avions plus de destinée sous laquelle les hommes succombaient et que la politique avait pris la place de l'antique destin»¹¹. On peut donc comprendre que, de son côté, Kant déclare: «Ce problème [la réalisation d'une Société civile administrant le droit de façon universelle] est le plus difficile; c'est aussi celui qui sera résolu en dernier par l'espèce humaine»¹².

10. P. RICOEUR, *Histoire et vérité*, Seuil, 1964, pp. 244-245.

11. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Vrin, 1963, p. 215.

12. KANT, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, 6^e prop., in *La philosophie de l'histoire*, Aubier, 1947, p. 67.

Nous venons de mettre en lumière la rationalité immanente du politique mais aussi ses limites essentielles, ses difficultés de réalisation, son versant ténébreux par où la déchéance peut s'introduire. D'autre part, nous avons souligné la difficulté pour des hommes égoïstes et passionnés de se soumettre à l'universalité de la raison. Dans le langage hérité de son éducation piétiste, Kant dira la volonté paradoxale de plier le bois courbe dont l'homme est fait à la rectitude du droit. Cet écart de l'idée de l'État et de son aspect grimaçant dans l'empirie, de l'autorité de la loi et de la piètre moralité des hommes tels qu'ils sont, ce fait est d'observation courante. Il reste que cette béance de la norme et du fait devait être rappelée avant d'introduire le thème du fanatisme, car son délire spécifique, sa transgression de toutes les limites ne prend tout son sens que sur le fond de l'affirmation logiquement antérieure de la loi, civile et morale, qui détermine des niveaux de profondeur à l'intérieur de la dialectique plus vaste de l'Idéal et de la moralité concrète des hommes. En effet, le fanatique, au sens fort du terme, ne se contente pas de vouloir réduire autant que faire se peut la tension normale de la norme et du fait mais rêve de réaliser la plénitude de l'Idéal, pour tous, immédiatement, par tous les moyens, sur cette terre même ! En langage théologique, il veut réaliser incessamment le Royaume de Dieu. Impatient de dépasser toutes les limitations de notre nature finie et les œuvres mauvaises de notre liberté, il veut « tout, tout de suite ». La violence révolutionnaire opère alors comme le moyen total de cette fin infinie comme si à une telle fin, inépuisable, pouvait correspondre quelque moyen proportionné. Tous les moyens, on le sait, sont topiques, déterminés. La Révolution, elle, fonctionne comme le moyen global, utopique, au service de l'avènement de la fin utopique d'une société absolument inédite et d'un « homme nouveau ».

Si le mouvement issu de cette ambition parvient à s'emparer de l'État, ce lieu de tous les pouvoirs, il poursuit conséquemment sa course folle dans le parti-État totalitaire. Comme l'Idéal total, par définition inaccessible, fuit sans cesse devant la surenchère de la terreur devenu terrorisme d'État, les fanatiques se désespèrent et ravivent leur espérance de ce désespoir même. L'expérience cuisante de l'échec exaspère l'espoir et relance le recours aux moyens extrêmes. Les violences très réelles qu'ils commettent confèrent une sorte de réalité à l'abstraction de l'Idéal, créent l'illusion de la réalisabilité de l'irréalisable. Un tel mouvement peut s'essouffler à la longue car il faut bien gérer aussi le quotidien ; alors vient le temps des gestionnaires et le retour à « la prose du monde ». Mais il peut aussi être abattu de l'extérieur par une force plus grande.

Tout se passe comme si le groupe se confondait avec la cause et celle-ci avec l'Absolu lui-même. Étant donné le caractère totalement englobant de l'idéal — au Bien total rien n'est opposable — les interdits élémentaires du droit et de la morale se trouvent court-circuités, toute la véhémence du désir est libérée, et tout d'abord les pulsions de destruction qui frappent les méchants, les ennemis, diabolisés. Tous les moyens, même les plus terribles, sont sublimisés par la grandeur de la fin proclamée. Or, la gamme des moyens est d'autant plus étendue que la secte fanatique réussit à s'emparer du pouvoir d'État.

À partir de ce centre stratégique et des ressources nouvelles dont il dispose, la secte au pouvoir peut accroître sérieusement son action et lui donner un caractère plus

systématique. L'avènement du Bien est un « vaste programme », pour reprendre l'expression convenue, et l'on peut comprendre qu'il soit plus urgent et plus facile de commencer par l'élimination des méchants ou simplement de ceux qui sont « suspects » de l'être. Ceux-ci se cachent naturellement et ils conspirent dans l'ombre ; ils peuvent même trouver des complicités jusque dans les rangs de ceux qui passent pour être les plus zélés combattants du Bien. Par conséquent, même si le nombre réel des ennemis déclarés est très réduit, il s'augmente aussitôt d'une multitude d'ennemis imaginaires. Le camp du Bien se voit entouré de méchants et multiplie les agressions préventives. Le phénomène de la terreur sur une vaste échelle ne peut être correctement saisi si on ne prend en compte le rôle énorme de l'imaginaire dans l'esprit des combattants. De plus, l'hydre toujours renaissante du Mal peut prendre des visages multiples et changeants selon l'évolution de la conjoncture et la perception qu'en ont les acteurs.

Le mécanisme interne du phénomène de la terreur a été bien cerné à propos de la révolution française. La frontière qui sépare le peuple vertueux de ses ennemis se déplace sans cesse.

Le nombre des coupables n'est pas si grand, reconnaissait Robespierre le 11 germinal : sans doute, mais il est petit à *l'infini*. À égale distance des factions, frappant alternativement ceux qui voudraient voir la Révolution rebondir (hébertistes) ou la voir rétrograder (dantonistes), Robespierre assume le rôle indéfiniment reculé d'une révolution sans fin.¹³

Il est possible que les pulsions de mort soient fichées au plus profond du *trieb* qui constitue l'étoffe même de notre être. Il est probable que cet appétit du meurtre s'enracine dans le stock primitif des instincts fondamentaux qui animent le vivant, comme le croit K. Lorenz. Mais il n'atteint sa spécificité humaine et sa portée la plus dévastatrice que s'il est soulevé par une inspiration « divine », par l'idée de quelque Bien total dont un groupe se considère le missionnaire privilégié ; si ce groupe galvanisé par son « enthousiasme militant » s'empare de l'institution qui dispose légitimement du monopole de la contrainte physique et du pouvoir de faire la guerre, alors la violence atteint l'envergure qui fait les catastrophes historiques. Il suffit que les démons enfouis dans notre inconscient, libérés et « enthousiasmés » par une trop grande idée qui justifie tout, se mettent en marche, montent à l'assaut de l'État et l'utilisent comme le relais de l'idée à l'acte, pour que le pire arrive.

Pour nous, le terme fanatisme, la critique et la lutte contre le fanatisme, tout comme le combat contre le préjugé et la superstition, réfère surtout à la philosophie des Lumières. En réalité, le terme est plus ancien et appartient à un cycle idéologique et politique ouvert par le luthéranisme et qui s'achève, en quelque sorte, avec Engels et sa réinterprétation de la guerre des paysans en Allemagne¹⁴. Il faut mentionner parmi les auteurs qui ont traité du fanatisme, Bossuet, Fénelon, Leibniz, Locke, Spinoza, Voltaire, Rousseau, Kant, Hegel. Mais bien au-delà de ce moment fort, le trésor d'analyses et de réflexions accumulées sur ce thème nous permet de mieux

13. P. GUENIFFEY, art. Robespierre in M. Ozouf et F. Furet, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Flammarion, 1979, p. 328.

14. F. ENGELS, *La guerre des paysans en Allemagne*, Éditions sociales, 1974.

comprendre la dynamique des violences les plus vastes à leur point d'émergence dans l'individu qui, se croyant chevauché par l'Absolu, communique sa fièvre autour de lui, mobilise une secte de fidèles, les circonstances aidant, se hisse à la tête d'un État et, finalement, déclenche des mouvements violents d'envergure historique.

Les exemples ne manquent pas. Faut-il rappeler qu'après avoir raté son putsch de 1923, Hitler est parvenu plus tard au pouvoir par la voie tout à fait régulière de l'élection. On sait comment, une fois nommé chancelier, il s'est ensuite auto-désigné *Führer*, terme mieux accordé à la nature très particulière de son mouvement et de son gouvernement. De la même façon Lénine a eu sa chance à la faveur de la guerre. Le fanatisme idéologique qu'il incarna d'une manière archétypale a ravagé, lui aussi, de la manière que l'on sait notre siècle tragique. Dans *Les origines intellectuelles du léninisme*, A. Besançon note heureusement qu'il fut à la fois «Marat, c'est-à-dire possédé par l'idée fixe, et Bismarck, c'est-à-dire logique en vue du but, *Zweckrational*»¹⁵. Sur le caractère fanatique du léninisme, Trotzki avait vu juste très tôt. Dès 1904, dans *Nos tâches politiques*, il dénonça la «théocratie» léniniste. En matière d'orthodoxie, il avait bien compris ses vues: «Celui qui la nie doit être rejeté. Celui qui doute est prêt à nier. Celui qui questionne est prêt à douter». En fait de dictature du prolétariat, «Maximilien Lénine» et ses «ilotes du centralisme» préparent la «dictature sur le prolétariat» et la terreur: «Un tribunal jacobin bolchevique aurait fait passer en jugement tout le mouvement ouvrier international sous l'accusation de modérantisme et la tête léonine de Marx tomberait la première sous le couperet de la guillotine»¹⁶. À l'heure du bilan, nous n'avons pas fini de mesurer l'ampleur de la catastrophe provoquée par son entreprise.

Avant lui, Robespierre, le grand précurseur jacobin, fut l'homme providentiel ou fatidique, selon les points de vue, qui fit entrer la Révolution dans sa phase radicale. Or, là encore, on note le côté clérical, voire mystique, du personnage. «Il y avait, dira Thibaudet, dans cet homme-là du Mahomet et du Cromwell»¹⁷. L'Incorruptible n'est pas habité par les passions vulgaires, de l'avidité, de l'ambition et de la vanité. Il se voit plutôt comme l'instrument historique d'un dessein transcendant. Par rapport à l'Idéal infini de la vertu devenu objectif politique, il est trop seul et les autres hommes trop petits. D'où la tristesse particulière et la fureur de ses discours.

Plus proche de nous, l'imam Khomeiny a ramené sur le devant de scène le fanatisme sous sa forme archaïque par la confusion totale du pouvoir politique et de l'aspiration religieuse. Le 12 décembre 1984, il prononça devant quelques notables de la République islamique une causerie à l'occasion de l'anniversaire de Mahomet. Ce discours, pourtant «ordinaire», exprime avec une vertigineuse crudité le délire d'un homme qui précipita son pays dans l'une des guerres les plus meurtrières des dernières décennies. Nous reproduisons ici quelques passages de ce discours:

15. A. BESANÇON, *Les origines intellectuelles du léninisme*, Calmann-Levy, 1977, p. 251.

16. K. PAPAIOANNOU, «Le parti, la révolution, l'État», in *Lénine*, coll. «Génies et Réalités», Hachette, 1972, p. 189.

17. Cité in L. MADELIN, *Les hommes de la révolution*, Plon, 1930, p. 209.

Si on laisse un infidèle poursuivre son rôle néfaste de corrupteur sur la terre jusqu'à la fin de sa vie, ses souffrances morales empêchent ainsi l'infidèle de perpétrer ses méfaits, cette mort sera son bien. S'il reste vivant, il sera de plus en plus corrompu, et, par conséquent, ses souffrances iront en augmentant. C'est une opération chirurgicale commandée par Dieu le Tout-Puissant. (...) La guerre est une bénédiction pour le monde et pour toutes les nations. C'est Dieu qui incite les hommes à se battre et à tuer (...). Une religion d'où la guerre est absente est une religion incomplète. Si on avait donné le temps de vivre à Sa Sainteté Jésus — salut à lui —, il aurait agi comme Moïse et aurait brandi le glaive. Ceux qui croient que Jésus n'avait pas «la tête à ces choses-là» et qu'il ne s'intéressait pas à la guerre ne voient en lui qu'un simple prédicateur, et non un prophète. Un prophète a tous les pouvoirs. Par la guerre, il purifie la terre.¹⁸

Malgré l'étrangeté des propos tenus par les mollahs, certains intellectuels «progressistes» croiront pouvoir y discerner les accents d'une Révolution inédite, animée d'un nouveau souffle libérateur. En dépit de ses origines laïques, la gauche aurait tort de s'en inquiéter et de garder ses distances. L'un d'eux, Roger Garaudy, va jusqu'à déclarer:

Quand j'entends Chapour Bakhtiar dire: «Les mollahs à la mosquée!», il ne fait que transposer en Iran un mot d'ordre de la III^e République. Dans la perspective musulmane, où le Coran dicte une manière de vivre, c'est une idée qui n'a aucun sens. L'homme est un tout; on ne peut pas le couper en tranches, ici le spirituel, là le matériel. C'est ce que j'appelle introduire la dimension transcendante dans la vie politique et économique.¹⁹

De son côté, M. Foucault fait le voyage de Téhéran et à son retour à Paris, rédige quatre articles. Lui aussi se prend à espérer l'aube d'une nouvelle Renaissance sur

ce petit coin de terre dont le sol et le sous-sol sont l'enjeu de stratégies mondiales. Quel sens, pour les hommes qui l'habitent, à rechercher au prix même de leur vie cette chose dont nous avons, nous autres oublié la possibilité depuis la Renaissance et les grandes crises du christianisme: une *spiritualité politique*. J'entends déjà des Français qui rient mais je sais qu'ils ont tort.²⁰

Après le long aveuglement de tant d'esprits cultivés, bien informés et supposément critiques vis-à-vis les révolutions issues de leurs sources idéologiques, comment comprendre qu'ils cèdent à la fascination d'une nouvelle «révolution» qui prend à rebours leurs propres fondements doctrinaux?

La raison profonde en est peut-être dans le fait que le passage de l'archaïsme religieux à l'idéologie révolutionnaire moderne et son «retour» à un nouvel amalgame politico-religieux «islamo-progressiste» correspond à un tropisme fondamental de

18. R. KHOMEINI, cité in *Le Nouvel Observateur*, 11.1. 1985.

19. R. GARAUDY, Interview au *Nouvel Observateur*, 29.10 1979. Quelques années plus tard, il ajoutera: «Les yeux fixés sur le Coran, je garde la Bible dans la main gauche et *Das Kapital* dans la main droite». *Le monde*, 2.11. 1984.

20. M. FOUCAULT, «À quoi rêvent les Iraniens?» *Le Nouvel Observateur*, 16.10. 1978.

l'âme humaine et par conséquent à des péripéties internes à une même thématique en dépit des différences superficielles. Peut-être le nexus théologico-politique survit-il durablement à la scission «contre-nature» instituée par la modernité et permet-il sous des avatars multiples la transfusion des énergies du croire religieux dans le croire politique, de la militance religieuse dans la militance politique, éventuellement belliqueuse? De même que la foi religieuse se prête naturellement à des usages idéologiques et politiques, le globalisme des idéologies politiques dissimule-t-il autre chose que des théologies politiques qui s'ignorent comme telles? La partie de notre existence médiatisée par la connaissance scientifique est fort mince comparée à celle qui est gouvernée par des croyances. Religion et politique sont des activités suspendues à une certaine *doxa*. Les croyances ne sont certes pas aveugles, elles comportent un certain contenu cognitif, des «représentations», mais elles sont aussi sources de motivations pour l'action: elles sont intensément investies par toute l'affectivité de la subjectivité. Religion et politique communiquent dans l'adhésion globale d'une subjectivité à une certaine «grille de lecture» à partir de laquelle le monde historico-social s'ordonne et prend sens, un sens non seulement intellectuel mais existentiel, nourricier pour la vie.

Aux religions de salut ont succédé des «politiques de salut» (J. Freund) que nous appelons aussi depuis J. Monnerot et R. Aron «religions séculières». Ces dénominations sont pleines de sens; elles exhibent dans l'expression même la souche anthropologique unique dont elles procèdent. Les religions de salut, transcendantes ou historiques, s'enracinent, en effet, dans une même aspiration à l'absolu, à un accomplissement total par delà la fatalité de notre mort, cette «contre-utopie» par excellence (E. Bloch) et point de repère indépassable de notre finitude. Les religions politiques procèdent d'un déplacement du sacré traditionnel dans l'en-deça de notre histoire, le pouvoir temporel agissant comme la médiation globale de la plénitude de l'idéal et de la réalité future. D'ores et déjà les forces actuelles porteuses de l'avenir deviennent les véhicules de la nouvelle transcendance. Ces formations mentales ressortissent à un même champ d'études et sont justiciables des mêmes méthodes d'investigation. Elles constituent autant de désinences, remaniées, réorientées, métamorphosées, d'un même radical anthropologique. En dépit de leur allure logique, systématique et parfois même leur prétention à la scientificité, les idéologies, à l'instar des croyances religieuses restent fondamentalement de l'ordre de l'opinion. Il convient donc de scruter un moment la nature de la croyance pour mieux cerner la brèche par où peut s'introduire l'enthousiasme et le fanatisme.

La part de la croyance dans notre agir est considérable, c'est l'évidence même. La science nous fournit des informations précises et bien vérifiées mais aucune norme pour notre conduite, aucun sens global pour orienter notre vie. Cette connaissance du réel toujours fragmentaire, partielle, limitée — il n'y a pas de science de la totalité — peut sans doute être très utile pour résoudre des problèmes déterminés. Cependant, prise en elle-même, la science reste muette sur la totalité du monde et sur les fins dignes de notre liberté. Elle n'offre donc rien qui puisse nous «enthousiasmer». Tout à l'inverse, les progrès de la science nous forcent à rectifier sans cesse nos connaissances, à abandonner nos préjugés, à désinvestir l'attachement spontané, quasi nar-

cissique que nous portons à nos idées. Dans cette mesure le dévoilement scientifique comporte un aspect iconoclaste. La réalité n'était pas ce que nous croyions.

La croyance religieuse au contraire, nous apporte une perspective globale sur le monde et l'histoire, elle nous éclaire sur notre origine et sur notre destination. Tout prend sens à l'intérieur de cette doctrine. Surtout, elle transmet un sens global pour la vie. Mais ces vues organiques sur la totalité ne sont ni vérifiées, ni vérifiables. Elles peuvent procurer des certitudes subjectives, un principe de cohérence personnelle pour l'existence, une consolation face à la dureté de la vie; elles ne peuvent prétendre à la validité objective, démontrée ou vérifiée. Ce que la vision unitaire de la religion gagne en étendue à la fois théorique et pratique ne va pas sans un certain déficit épistémologique. Dans sa simplicité la perspective religieuse imprègne notre appréhension globale du monde et insuffle des valeurs nourricières pour la conduite de la vie. Cependant, ce sens un se risque bien au-delà des rigoureuses procédures de vérification propres à la démarche scientifique et soutient des motivations pratiques sur la valeur desquelles la science se déclare elle-même incompetente. La croyance souffre donc d'une carence rationnelle, interne, constitutive. Contrairement aux conclusions d'un théorème bien démontré ou à l'expérience dûment vérifiée, l'objet de la croyance n'exerce pas sur l'esprit une contrainte intellectuelle absolue ne laissant place à aucune discussion. C'est bien pourquoi l'investissement subjectif lié à l'acte de croire supplée en quelque sorte à cette absence d'évidence *ex parte objecti*. L'intensité de l'engagement vis-à-vis le contenu représentatif tente de combler cette déficience théorique par la multiplication d'actes expressifs: discours, gestes, praxis militante, etc.; ces manifestations visent à conforter la croyance intime par l'adhésion de nouveaux croyants. D'où l'importance de l'expression collective de la foi, son caractère vibrant, ardent, missionnaire contagieux comme si la foi partagée, augmentée par le nombre, pouvait tenir lieu d'argument irrécusable: « Nous sommes si nombreux à partager cette conception, comment pourrions-nous nous tromper? » D'où l'importance des procédés rhétoriques dans le zèle à étendre le cercle des fidèles. Le caractère collectif de la proclamation du dogme constitue le second trait de la croyance religieuse. L'assemblée organisée des fidèles, tel est précisément l'essence même de l'Église ou des églises.

Le scientifique, lui, s'adresse à l'intellect de ses pairs et n'a nul besoin d'artifices rhétoriques pour obtenir l'assentiment de son auditoire. Seul, à l'origine, Galilée n'en avait pas moins raison contre tous et toute manifestation collective n'eût rien ajouté à la validité objective de son exposé. L'accord des volontés et des cœurs, au contraire, est essentiel dans la célébration de la foi. On peut même se demander si, à la limite, le contenu même de la foi n'est pas second par rapport au fait même de la communion. Le croyant trouve dans la confirmation sensible que lui apporte ses coreligionnaires un réconfort, une solidarité qui l'arrache à l'insécurité et à la vulnérabilité de sa solitude. Bien plus, les manifestations de masse des croyants de toute sorte — les cérémonies nazies, les « manifs » de Mai 68, les foules hurlantes de Téhéran — satisfont non seulement un désir de sécurité mais également la joie mauvaise de l'intimidation, voire la volonté de puissance. L'individu dans la foule, soulevé par la houle d'une passion unanime, se grise de cette force immense, se découvre tout à coup tout-puissant, invincible... Comme l'a montré G. Lebon et S. Freud après lui, il se décharge

alors volontiers de sa faculté critique et du poids de sa liberté. Le délire, s'il est général, est-il alors encore du délire? Même des observateurs extérieurs se déclarent impressionnés et se prennent à vibrer à l'unisson de l'hystérie collective.

Cependant, toute unanimité dans les questions d'opinions est toujours factice. Toute croyance reste intrinsèquement fragile et, de ce fait, exposée à la tentation de l'intolérance vis-à-vis des *outsiders*: incroyants, mécréants, adeptes d'autres croyances. À l'intérieur de chaque communauté croyante la tentation est grande, en effet, de définir une orthodoxie et d'élaborer des moyens propres à la conserver et, si possible, à l'étendre. Or, s'il y a une opinion droite, les autres doivent être rectifiées... Le groupe peut s'enfler, se fortifier, s'augmenter du zèle des néophytes, il se voit toujours encerclé par des esprits tordus! Par sa seule présence, le dissident met en question la pente dogmatique de l'esprit humain qui le porte à rejeter dans les ténèbres extérieures ceux qui résistent à l'attraction de la secte devenue Église, État, Empire... Il faut donc colmater sans cesse les brèches par où l'unanimité se fissure, stopper l'action démobilisatrice du doute et de l'examen. Souvent l'individu collabore d'ailleurs volontiers à la défense du credo commun.

C'est ainsi que beaucoup d'intellectuels ex-marxistes, par exemple, ont raconté avec quel ardeur ils avaient embrassé la Cause du Parti et, par la suite, les résistances qu'ils avaient dû vaincre pour désinvestir la grande espérance de leur jeunesse, processus long et épuisant car il implique un vrai travail, le travail du deuil; ce dur travail les laissa pour un temps vides, désorientés, seuls, mélancoliques, déçus jusqu'à l'os. Pour plusieurs d'entre eux, leur adhésion n'était pas une simple toquade d'adolescent prolongé mais comme la sève même de leur vie, un engagement total qui donnait unité et sens à leur existence en même temps qu'à l'aventure historique. Ils sont devenus des militants au sens fort du terme, c'est-à-dire «des individus qui se veulent l'homme d'un seul groupe»²¹. Comment se défaire aisément d'une clé qui ouvre toutes les portes, le système des systèmes? Le fanatisme théorique précède et entraîne le fanatisme pratique.

De ce point de vue, l'exercice de la démocratie soumet à rude épreuve nos croyances car elle est fondée, par définition, sur la division inévitable des opinions, sur l'institutionnalisation de la discussion et de la concurrence idéologique et politique. La question devient alors de savoir se diviser, comme le rappelle heureusement A. Sauvy: «Le but de la démocratie n'est pas de s'entendre mais de savoir se diviser»²². On peut définir encore le démocrate comme «celui qui n'est pas tout à fait sûr d'avoir raison». Tout se passe comme si le processus démocratique fonctionne comme un vaste marché d'opinions où les électeurs achètent non des produits mais des idées, des programmes, c'est-à-dire des micro-utopies, des valeurs peu sûres car la marchandise est rarement livrée. Bref, les perspectives englobantes des religions nous livrent d'un coup le sens de la nature et de l'histoire, un sens à la fois théorique et pratique proclamé par toute une communauté de génération en génération.

21. Pierre F. MOREAU, «Psychologie et lois du militantisme», *Psychologie* 64, 1975, p. 47. Voir également Lewis A. COSER, *The Militant Collective: Jesuits and Leninists*, *Social Research*, Spring, 1973.

22. A. SAUVY, *La révolte des jeunes*, Calmann-Levy, 1970, p. 14.

Une telle puissance de sens et d'intégration qui relie les membres d'une collectivité de l'intérieur répond à une demande pressante à la fois intime et sociale. On peut donc comprendre l'attachement bien naturel qu'on leur porte, même si l'on sait bien par devers soi que, malgré tout, elles ne peuvent prétendre à la vérité inentamable des acquis de la science. Mais qu'à cela ne tienne les vérités émiettées de la science ne déclarent-elles pas forfait sur l'essentiel ? Il faut bien vivre et trouver dans quelque croyance ce sens global intériorisé par tous et qui fait vivre au milieu des incertitudes de l'histoire. Alors, ne vaut-il pas mieux s'engager sur des vérités incertaines mais riches de sens puisque la science s'avère ici insuffisante et le nihilisme, irrespirable. Il n'empêche que le subjectivisme essentiel qui s'attache à la croyance répugne à se reconnaître comme tel. Le fanatisme prend ici son envol avec sa volonté inconsciente de dissimuler cette tare congénitale. Surtout dans les périodes critiques de l'histoire, quand l'horizon semble bouché, le fanatique se cramponne avec toute l'énergie d'un désespéré à un sur-sens total qui comble son déficit épistémologique par l'auto-illusion d'une prétendue inspiration surnaturelle. Dans les sociétés d'après la mort de Dieu mais qui croient à la science, la religion de la science prend le relais, même si on feint d'ignorer que la science elle-même ne permet pas de tirer de la connaissance des causes objectives la position absolue des fins ultimes.

À l'origine, le fanatique s' imagine donc avoir des révélations ou des inspirations venant directement de Dieu lui-même. Fort de cette conviction, il s'arroge le droit d'imposer ses idées, par tous les moyens, précisément parce qu'elles ne sont justement pas, croit-il, les siennes mais celles du Très-Haut, omniscient et omnipotent. Confident de l'Absolu, pourquoi ne serait-il pas également son agent dans l'histoire ? La subjectivité, on le voit, s'efface ici au profit d'un référent absolu, transcendant, supra-humain. L'autorité du fanatique ne procède donc pas de la volonté changeante des hommes mais directement d'une volonté plus haute, indiscutable, suprêmement idéale et suprêmement existante. Dès lors, il ne s'estime plus lié par aucune autorité ni aucune loi humaine puisqu'il prétend naïvement être en communication directe avec la source même de toute autorité. Comme l'Absolu duquel il se croit inspiré, il se croit *absolutus*, délié de tout lien humainement institué, donc au-dessus des lois !

À la source, le fanatique est tout d'abord un « enthousiaste », au sens primitif du terme c'est-à-dire celui qui a un dieu en lui, celui qui est possédé par un dieu. Après avoir opposé l'Écriture à l'Église dévoyée de son temps, Luther a vu se dresser contre lui des hommes au nom de l'Esprit : Münza, Storch, Stübner, Carlstadt... Il les appela *Schwärmer*...

Ces gens ne se soumettaient pas à l'Écriture ; ils la méprisaient comme étant une chose « extérieure » ; ils n'avaient plus à la bouche que Esprit ! Esprit ! et s'appelaient eux-mêmes *Geistgelehrten*, traitant ironiquement Luther et ses amis de Wittemberg de *Schriftgelehrten*. Dans les Articles de Schmalkade (1537), Luther parle des « enthousiastes, de ces esprits qui se glorifient d'avoir l'Esprit sans la Parole et au-dessus d'elle ». Dans la Formule de concorde de 1577 on lit : « On appelle enthousiastes ceux qui attendent une illumination céleste de l'Esprit sans la prédication de la Parole de Dieu ».²³

23. Y. CONGAR, art. « enthousiastes » in *Catholicisme*, t. IV, Paris, 1956. Voir également R. SPAEMANN,

On le voit, l'enthousiaste s'insurge contre toute autorité, Église, Écriture, et avec Münzer, les armes à la main, l'autorité de l'État. Il n'a que faire des formes extérieures régulières car il prétend être sous l'inspiration de Dieu lui-même, sans aucune médiation humaine. Quel cas ferait-il des lois puisqu'il connaît *la loi*? L'enthousiaste se croit plein de Dieu, alors qu'il n'est imbu que de lui-même. Bien entendu, il ne se perçoit pas comme tel. Littéralement, il se prend pour un autre et quel autre! S'il n'était qu'un charlatan, conscient de sa supercherie, il serait sans doute moins arrogant et moins terrible. C'est parce qu'il croit sincèrement réaliser le Bien qu'il peut commettre les pires atrocités en toute bonne conscience. Victime de l'auto-illusion d'une possession immédiate et parfaite de l'Absolu, il se croit légitimé d'outrepasser les formes et les limites qui composent la trame ordinaire d'une société civilisée. L'utopiste, lui, est un doux rêveur enfermé dans ses chimères qu'il préfère aux résistances de l'expérience.

Coupé de toute expérience sensible, émancipé de la communauté et du sens commun, au-delà de toute délégation de pouvoir humain, l'enthousiaste n'est plus retenu par aucun frein et s'abandonne frénétiquement à toutes les fantaisies de son imagination. Il est donc prêt pour tous les débordements et jusqu'aux outrages concrets du fanatique. Affranchie de toute limite, la subjectivité se donne libre cours tout en croyant obéir aux vœux d'une volonté supérieure. Cette auto-mystification n'a pas échappé à la fine analyse de Locke. L'enthousiasme,

sans être fondé sur la raison ou sur la révélation divine, mais procédant de l'imagination d'un esprit échauffé ou plein de lui-même, n'a pas plutôt pris racine quelque part, qu'il a plus d'influence sur les opinions et les actions des hommes que la raison ou la révélation, prises séparément ou jointes ensemble (...).

La raison en est que

les hommes ont beaucoup de penchant à suivre les impulsions qu'ils reçoivent d'eux-mêmes. (...) Une pensée dominante s'étant une fois emparée de l'esprit, comme un nouveau principe, emporte aisément tout avec elle, lorsque s'élevant au-dessus du sens commun, et délivrée du joug de la raison et de l'obstacle de la réflexion, elle s'est transformée en une autorité divine et lorsqu'elle est en même temps soutenue par notre inclination et par notre propre tempérament.²⁴

L'énormité de la prétention des «enthousiastes», tout comme ses effets virtuellement subversifs, ne peut manquer d'éveiller le sens critique d'un philosophe tel que Leibniz, insensible aux charmes de l'irrationnel, même en matière de religion: «J'ai peur, écrit-il, que ceux qui disent sentir un je ne sais quoi, qu'ils ne sauraient exprimer,

«Fanatisch und Fanatismus», *Archiv Für Begriffsgeschichte*, Band XV, 1971. Sur le passage de l'enthousiasme au fanatisme, on lira l'excellent article de Dominique COLAS, «Fanatisme, histoire d'un mot» paru dans *Le religieux dans le politique*, coll. «Le genre humain», Seuil, no 23, mai 1991. L'auteur a publié un ouvrage sur *Le léninisme*, coll. «Questions», PUF, 1982; il annonce une suite «Le moment luthérien de la société civile» à paraître dans *Philosophie politique*, no 1, 1992, ainsi qu'un ouvrage à paraître chez Grasset.

On lira avec profit A. HAYNAL, M. MOLNAR, G. DE PUYMÈGE, *Le fanatisme. Histoire et psychanalyse*, Stock, 1980 et Claude ROY, *Les chercheurs de dieux. Croyance et politique*, coll. «Les essais», NRF, Gallimard, 1981.

24. J. LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, 1. IV, ch. XIX, art. 7; Trad. Coste, p. 287.

ne soient éblouis par de fausses lueurs de l'imagination qu'ils prennent pour les lumières du Saint-Esprit»²⁵. On juge l'arbre à ses fruits : contrairement à la froide raison, la fièvre de l'imagination induit des comportements extrêmes qui portent la marque de la déraison. De même Shaftesbury, «the philosopher of enthusiasm»²⁶, esquisse une véritable psycho-pathologie de l'inspiration religieuse et note que les situations de crise et de malheur provoquent souvent des espérances à la mesure de la détresse. Rien n'est plus propre à faire délirer que l'expérience aiguë de la douleur. L'homme qui souffre préfère inventer de folles espérances plutôt que de désespérer tout à fait. L'espérance est *hoffnung*, ouverture : elle ouvre à nouveau un avenir bouché.

La religion aussi est panique, lorsque se déchaîne un enthousiasme de quelque nature que ce soit, comme il arrive souvent, en des occasions déprimantes. Des vapeurs s'élèvent naturellement, en particulier dans les circonstances défavorables, lorsque les esprits des hommes sont déprimés (when the spirits of men are low), comme il arrive dans les calamités publiques.²⁷

On pourrait citer longuement la plupart des philosophes des lumières. Nous nous arrêtons un moment à Kant. De Shaftesbury à Kant, du reste, il est possible de discerner une influence qui se conjugue naturellement à d'autres, notamment celle de Hume²⁸.

La fameuse *Schwärmerei*, équivalent allemand de *l'enthousiasme*²⁹, remonte, comme nous l'avons mentionné, au moins jusqu'à Luther. Le terme conserve chez Kant des résonances de son sens originel mais reçoit à l'intérieur de son système un sens philosophique précis. Réinterprété à partir de sa philosophie de la religion, trop négligée, le kantisme révèle des vues très profondes dont la richesse est loin d'avoir été épuisée. Kant a bien compris le caractère foncièrement raisonnable de l'espérance religieuse car la religion est avant tout espérance du souverain bien c'est-à-dire du bien total mais en même temps il a été fort conscient de sa charge potentielle de violence. La religion (et ses substituts sécularisés) peut être la source des violences les plus extrêmes si elle sort des limites de la simple raison. La visée de la totalité achevée du bien n'est pas en elle-même déraisonnable ; elle est, au contraire, la requête

25. G. W. LEIBNIZ, Lettre à Morell, 29 septembre 1648 in Grua, *Leibniz, Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque de Hanovre*, PUF, 1948, T. I. p. 137.

26. F. H. HEINEMANN, «The philosopher of Enthusiasm». With material hitherto unpublished, *Revue internationale de philosophie* 21, fasc. 3, 1952.

27. Anthony Earl of SHAFTESBURY, «A letter concerning Enthusiasm (1708)», in *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, éd. John M. Robertson, vol. I, Gloucester, Mass., Peter Smith, 1963, p. 13.

Le même phénomène a été maintes fois observé à l'échelle des collectivités à tel point que J. BAECHLER a cru pouvoir établir l'équation suivante : «Lorsque les moyens tendent vers zéro, les fins tendent vers l'infini. Un cynique affirmerait que plus un groupe est impuissant, plus il se berce d'illusions» (*Les phénomènes révolutionnaires*, PUF, 1970, p. 105).

28. Voir J.-P. LARTHOMAS, *De Shaftesbury à Kant*, Atelier national de reproduction des thèses, Université de Lille III, Diffusion Didier, édition, 1985 ; «Humour et enthousiasme chez Lord Shaftesbury (1671-1713)», *Archives de philosophie* 49, 1986.

D. HUME, *L'histoire naturelle de la religion et autres essais sur la religion*, Vrin, 1971.

29. Voir Susie I. TUCKER, *Enthusiasm. A study in semantic change*. Appendix 2, «Enthusiasm» and «Schwärmerei», Cambridge University Press, 1972, pp. 167-168.

la plus vaste de la raison mais elle peut fournir l'occasion des pires débordements si elle prétend frauduleusement dire et faire cette totalité dans l'histoire. C'est cette prétention fausse qu'il faut démasquer dans sa démesure radicale: l'idée d'une totalité finie et intégralement rationnelle, dans l'ordre de la connaissance d'abord, dans l'ordre de l'action ensuite, constitue toujours une imposture et le principe caché d'une tyrannie. L'idée de la totalité est saine et raisonnable, la prétention à l'épuiser dans un discours qui serait savoir absolu et à la réaliser dans l'expérience comme l'avènement du «règne des fins» définit la racine même du totalitarisme. Aucun événement de l'histoire, si grandiose soit-il, ne peut prétendre réaliser l'Avènement d'une *societas perfecta*. Les requêtes illimitées du savoir et du pouvoir sont valables en tant qu'idée régulatrice, postulat ou espérance, elles forment l'horizon ultime de notre aspiration mais le Système des systèmes et la «Communauté éthique» nous échappent en tant qu'effectuations adéquates.

Le *Schwärmer* est précisément celui qui, méconnaissant sa finitude et le mal radical qui afflige sa moralité effective, transgresse ces limitations: il affirme plus qu'il ne sait et prétend faire plus qu'il ne peut. Par son caractère illimité, inconditionné, parfait, cette visée transcendante qui nous habite nous ouvre à la totalité du Vrai et du Bien mais si nos «schématisations» symboliques font passer le «régulatif» dans le «constitutif», si les institutions totalisantes de la société (État et Église) méconnaissent leur caractère «véhiculaire» et se confondent avec l'Absolu, alors la visée la plus haute de la raison dérape dans une sorte de «théomorphisme de la pensée»³⁰, dont la théodicée de Leibniz (et de Hegel) ne sont que les transpositions philosophiques et, par la suite, dans des théocraties fanatiques dont les régimes totalitaires de notre époque ne sont que des démarcations laïques. De l'intention légitime consciente de ses limites à la prétention folle et dangereuse, Kant a ménagé un double cran d'arrêt. Sur le plan théorique, le saut mortel de l'idée au concept est barré par la critique de «l'illusion transcendante». Sur le plan pratique, l'essai sur le mal radical prend la pleine mesure du mal qui est l'œuvre de notre liberté. La perfection du savoir et de notre agir ne nous est accessible qu'en idée et en imagination. Dans la réalité, il n'y a pas de passage continu de l'imparfait au parfait, du relatif à l'absolu, du fini à l'infini. L'incommensurabilité des deux ordres ne peut être franchie que par un saut, un coup de force qui inaugure toutes les transgressions.

L'infinité de l'exigence, du *Sollen*, ne saurait s'objectiver pleinement dans l'existence. L'inadéquation foncière de l'être fini au devoir-être infini est par définition irréalisable en totalité: entre un terme fini et un *eschaton* infini la distance est toujours infinie. L'ouverture sur les demandes inépuisables de la raison entière reste certes raisonnable, pleine de sens mais en tant qu'idée-horizon qui donne sens à notre marche dont on sait le caractère inaccessible. La volonté la plus résolue ne pourra jamais réaliser ce vœu irréalisable non parce que l'idée en est vaine et chimérique mais, au contraire, parce qu'elle est surabondamment riche, infiniment sensée et comme telle ineffectuable. Nul ne peut *dire* et *faire* la totalité — la totalisation, tâche infinie, sera éternellement en cours — mais la totalité que nous ne pouvons connaître et a fortiori

30. J. MARITAIN, *La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes*, NRF, Gallimard, 1960, p. 162: «La pensée hégélienne est la raison kantienne définitivement déifiée».

réaliser dans l'immanence de notre histoire, il est du moins permis de l'*espérer*, seulement de l'espérer.

«L'enthousiaste» franchit la limite sur le plan théorique en prétendant disposer de l'intuition de la totalité posée dans l'existence comme une donnée connaissable alors que la pensée se donne à elle-même l'*idée* du tout en tant qu'exigence infinie.

J'entends par idée un concept rationnel nécessaire auquel nul objet qui lui corresponde ne peut être donné dans le sens. (...) Ainsi, on peut dire que la totalité absolue de tous les phénomènes *n'est qu'une idée*; car comme nous ne pourrions jamais la réaliser dans une image, elle reste un problème sans solution.³¹

Ainsi, la notion de totalité passe du registre théorique à celui de la pratique mais en tant qu'idée régulatrice. Kant opère donc un renversement majeur par rapport à la métaphysique de Leibniz. L'harmonie pré-établie entre «le règne de la nature» et «le règne de la grâce» que Leibniz avait cru pouvoir contempler comme une donnée offerte à l'intellect devient chez Kant une tâche infinie à réaliser d'une manière tendancielle et approchée dans la réalité historique afin de combler progressivement le «gouffre» séparant le domaine du concept de la nature et le domaine du concept de liberté. C'est par une opération induite que l'esprit pose à l'extérieur de lui-même, dans l'existence, comme un objet réellement existant une entité idéale simplement pensée qui n'existe en vérité que dans l'idée d'un sujet. La totalité que la raison demande en tant que faculté unificatrice ne peut être frauduleusement *posée* dans l'existence comme une substance auto-subsistante, comme une réalité donnée dans l'expérience, que l'entendement prétendrait connaître; elle est une idée, la pensée d'un devoir-être méta-empirique dont la raison pratique exige qu'on tende à s'en rapprocher toujours davantage tout en sachant que la réalisation parfaite du vœu de totalité de la raison sera toujours à compléter. L'idée vaut en tant que *focus imaginarius* ou principe directeur d'un progrès toujours à poursuivre. L'idéal de la synthèse totale du Vrai et du Bien *doit* toujours demeurer devant nous comme le foyer ultime de l'espérance raisonnable. Kant parle ici de la réification de l'idée comme hypostase. Il est permis de rapprocher cette notion de celle de *ponieren* ou de projection chez Feuerbach, comme nous y invite N. Rotenstreich; «Feuerbach's representation of religion would be Kant's notion of hypostasis written large»³².

Il y a déjà un délire de la raison théorique dans la prétention «enthousiaste» à saisir l'Absolu après l'avoir subrepticement extériorisé et posé dans la réalité comme un objet. Mais cette fétichisation frauduleuse ne serait qu'«extravagance» risible si elle se bornait à la réalisation purement fantasmatique de notre désir d'absolu. Cette pathologie spéculative pourrait être guérie par «l'esprit philosophique» (Locke, Bayle,

31. KANT, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesagues et B. Pacaud, PUF, 2^e éd. 1963, p. 270.

32. N. ROTENSTREICH, «Anthropology and Sensibility», *Revue internationale de philosophie* 101, Fasc. 3, 1972, p. 342; voir du même auteur, «Hypostasis and Fetishmaking. Kant's concepts and their transformations», *Kant-Studien* 71, 1980.

Voltaire), la science politique (Hume, Smith, Ferguson), l'humour (Shaftesbury)³³. Mais le pire survient lorsque «l'enthousiaste» passe à l'acte et prétend réaliser ses idées dans l'effectivité historique. Alors il devient fanatique au sens précis du terme : «Celui qui a des extases, des visions, qui prend des songes pour des réalités, et ses imaginations pour des prophéties, est un enthousiaste; celui qui soutient sa folie par le meurtre, est un fanatique». Le défi est alors beaucoup plus rude.

Voltaire le reconnaît :

Les lois sont encore très impuissantes contre ces accès de rage; c'est comme si vous lisiez un arrêt du conseil à un frénétique. Ces gens-là sont persuadés que l'esprit saint qui les pénètre est au-dessus des lois, que leur enthousiasme est la seule loi qu'ils doivent entendre. Que répondre à un homme qui vous dit qu'il aime mieux obéir à Dieu qu'aux hommes, et qui, en conséquence, est sûr de mériter le ciel en vous égorgeant ?³⁴

Le fanatique ne se contente pas de créer ou d'objectiver en dehors de lui, dans une région transcendante, à son insu, son désir de perfection sous la forme d'une réalité existant par soi et de lui vouer un culte, il agit l'objet de son adoration. Illuminé, inspiré par l'Esprit, ivre de Dieu, il cherche naturellement à répandre autour de lui la flamme dont il brûle, sa fureur sacrée, en méprisant la légitimité des institutions de la «société civile» qui organise les rapports interhumains pendant notre cheminement sur la terre. Le rôle de l'État est négatif : il vise à exorciser la violence et la barbarie, non pas à régénérer l'homme. Le bien qu'il incarne et protège, le bien commun, n'est pas le Bien total mais, dans son impatience, le fanatique prétend réaliser d'un coup, par tous les moyens, le royaume de Dieu sur la terre.

S'inspirant de saint Augustin, Luther, Mélanchton, Calvin, fustigeront les anabaptistes qui croient pouvoir réduire, voire abolir, «l'intervalle» qui sépare les deux règnes. (Plus tard, les camisards deviendront l'exemple-type du fanatisme jusqu'au moment où Louis XIV s'avise de révoquer l'édit de Nantes... Alors, la perspective s'inverse : le fanatisme de la secte peut être relayé par le fanatisme du prince). La réalisation illusoire du désir d'absolu sous la forme d'une prétendue intuition intellectuelle de Dieu se prolonge sur le plan de l'action par le refus de toute médiation institutionnelle et tout d'abord de l'État qui s'efforce de conserver l'humanité sans la régénérer. En d'autres termes, le rôle de l'État ne consiste pas dans l'avènement du *summum bonum* mais dans l'évitement du *summum malum* de la violence.

33. Voir James FARR, «Political Science and the Enlightenment of Enthusiasm», *American Political Science Review*, vol. 82, 1988.

Dans la critique de l'enthousiasme, aisément transposable dans la «critique des idéologies», l'influence de Hobbes est probablement sous-estimée. Sa critique du «prophétisme» n'est pas moins rigoureuse que celle du cléricalisme et du «papisme». Selon Hobbes, la Bible enseigne que seul Abraham, Moïse et Jésus sont habilités à parler aux hommes au nom de Dieu. Par conséquent, tout autre individu qui prétendra le faire ne pourra être qu'un faux prophète. Hérétique et séditieux, il sera traité comme tel par les autorités concernées. Voir G. Barthel, «La Bible dans le "Léviathan"», *Revue européenne des sciences sociales* 49, 1980.

34. VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, art. fanatisme, Garnier-Flammarion, 1964, p. 189, 190.

Le *Schwärmer* ignore ces distinctions. Il s'imagine pouvoir faire, dès maintenant, sur terre, le royaume de Dieu. Le saut du fini à l'infini, il prétend l'accomplir grâce à un moyen exceptionnel, illimité, la violence. Vouloir réaliser immédiatement la fin totale, c'est vouloir logiquement la violence comme le moyen total. Or, la terreur, si grande soit-elle, reste de l'ordre du fini : elle tourmente et supprime les hommes sans les transformer. La violence ne peut être assez radicale pour extirper le mal radical qui est en nous et qui est l'œuvre de notre liberté.

Il est aisé de comprendre l'énergie extrême libérée par la *Schwärmerei*. Kant, philosophe de la religion, élargit considérablement ce que son rationalisme critique peut avoir d'étriqué et d'excessivement sévère si on réduit sa philosophie de l'action à la prescription de l'impératif catégorique. En effet, au-delà de la perspective étroite de l'analytique de la raison pratique qui dégage l'objet pur de la moralité, Kant restaure la perspective unitaire de l'objet total de la volonté dans sa partie dialectique. Après les nécessaires dichotomies de l'analytique, Kant réaffirme l'essentielle légitimité de la réconciliation tendancielle de la liberté et de la nature, de la vertu et du bonheur. L'ascétisme de la conformité au devoir par devoir et uniquement par motif de devoir est « dépassé » dans la synthèse des deux constituants du souverain bien, la vertu et le bonheur. Replacé à l'intérieur de la trajectoire totale de notre désir d'être, la maigre détermination de l'impératif catégorique n'apparaît plus que comme le moment abstrait, axiomatique, d'une visée éthico-religieuse d'une ampleur infinie, l'effectuation de la totalité du bien. Une telle perspective, eschatologique, d'un accomplissement du désir à la fois naturel et raisonnable n'est donc pas, de soi, condamnable. La quête du bonheur n'a pas été radicalement proscrite comme pathologique ; elle est simplement déplacée dans le prolongement de la morale, dans l'espérance religieuse.

L'idée de la perfection, sur le plan du savoir comme sur le plan de l'agir, est légitime et nécessaire en tant qu'idée régulatrice ; la visée du souverain bien est saine et raisonnable en tant que postulat et espérance de la liberté mais, plus que toute autre idée, elle est exposée à des dérives pathologiques terrifiantes. Du fond de notre détresse nous aspirons de toutes nos forces au dépassement total du mal³⁵, au remplissement intégral de toutes les dimensions du désir qui constitue l'étoffe même de notre être. L'objet total de la volonté draine la totalité de nos énergies, mobilise la véhémence naturelle qui s'attache en particulier à notre désir impatient de bonheur.

Cependant, au sein même de cette réhabilitation « dialectique » du bonheur, Kant dispose de solides butoirs pour empêcher l'espérance sensée de la totalité de basculer dans la folie d'un désir illimité, divinisé, errant, furieux. Tout d'abord, il faut noter que l'homme ne peut être lui-même la cause du souverain bien. La synthèse de la vertu et du bonheur est *transcendante*. Contrairement à toute la pensée grecque, la vertu du sage ne précontient pas analytiquement le bonheur. Chrétien, Kant a incorporé dans sa philosophie le résidu tragique qui perce jusqu'au cœur de la Bible : la figure symbolique de Job ruine le lien analytique de la vertu et du bonheur. Le juste souffre et les méchants prospèrent. La liaison des deux composantes du souverain bien est simplement postulée, attendue, espérée. Elle n'est pas en notre pouvoir : vertueux,

35. J. NABERT, *Le désir de Dieu*, Aubier, 1966, p. 55 : « Le désir de Dieu est le désir du mal supprimé ».

nous sommes dignes du bonheur, nous pouvons légitimement l'espérer; nous ne pouvons nous le donner. Nous ne pouvons exiger — exiger de qui? — que le bonheur s'ajoute à la vertu comme sa récompense naturelle. Être heureux ne dépend pas uniquement de nous, comme Aristote l'avait déjà noté. De plus, comment puis-je espérer un bonheur parfait si je ne peux être parfaitement vertueux? «Idéal, non de la raison, mais de l'imagination»³⁶, le bonheur, en tant que totalité *empirique* de la satisfaction, souffre d'une indétermination radicale qui rend impossible l'universalisation de sa maxime: ce qui fait le bonheur de l'un ne fait pas nécessairement le bonheur de l'autre, ce qui me rend heureux aujourd'hui peut se dissiper demain, etc. Sur une telle base théorique, comment le bonheur de l'un pourrait-il composer harmonieusement avec celui de tous les autres? On peut concevoir un système des libertés médiatisé par l'affirmation de l'égale liberté de chacun et objectivé dans un système juridique, mais la recherche éminemment subjective du bonheur ne peut être subordonnée qu'à l'affirmation logiquement primordiale de la liberté.

Nous sommes ainsi amenés au second butoir: la réalisation du bonheur ne peut être poursuivie sans le respect préalable du droit, condition de la vertu, et sans la pratique de la vertu, condition du bonheur vraiment humain. Par conséquent, la réintégration du bonheur au sein de l'espérance du souverain bien implique une stricte subordination du bonheur à la liberté, vertueuse et respectueuse du droit qui rend possible la coexistence externe des libertés. En d'autres termes, la visée du bien total ne peut s'effectuer au dépens de la hiérarchie interne droit - morale - religion. Les fins supérieures de l'éthique et de la religion ne peuvent justifier le mépris du droit. L'ordre public ne peut être amendé par des moyens violents et contraires au droit. On doit œuvrer aux fins du droit par les moyens du droit. Ce que Kant appelle «politique morale» est justement celle qui respecte les normes du droit. Au contraire, la «morale politique» renverse volontiers la hiérarchie et justifie le recours, «limité et provisoire», de la violence au nom des fins «supérieures». Kant débusque fermement ces justifications trompeuses: les pires violences sont celles que l'on commet, en toute bonne conscience, au nom de quelque bien qui transfigure des procédés atroces.

Ce sont précisément ces deux butoirs que le *Schwärmer* fait sauter. Il se persuade volontiers de la réalisabilité du Bien total et, fort de la sublimité de l'entreprise, se considère justifié de recourir à tous les moyens. Il veut «tout, tout de suite». Sinon, la Mort. La Vertu, sinon la Terreur! La Liberté ou la Mort! Il faut insister sur ce point, pourtant évident: c'est le plus souvent au nom du Bien, illuminé par l'éclat de quelque rhétorique religieuse ou idéologique, que l'on fait le mal. C'est en voulant éradiquer le Mal que la violence se drape dans le manteau de la Vertu. Foudroyer les corrompus n'est-ce pas faire triompher le Bien?³⁷

36. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Delagrave, 1964, p. 132.

37. J. FREUND, «La double morale», *Comprendre* 45-46, 1982, p. 57: «On fait rarement le mal pour des raisons politiques, mais plus souvent pour des raisons religieuses ou idéologiques». J.-M. DOMENACH, «Révolution et modernité», *Esprit*, juin 1988, p. 32: «Il faut en convenir: le lien entre la Révolution et la terreur ne se trouve pas dans la volonté de faire le mal mais dans la volonté de faire le bien». M. HELLER et A. NEKRICH, *L'utopie au pouvoir. Histoire de l'URSS de 1907 à nos jours*, Calmann-Lévy, p. 101: «Le parti fournissait l'Idée: tout est permis, nous travaillons pour l'Histoire; les tchékas fournissaient les bras qui mettaient l'Idée en pratique».

Les exemples historiques foisonnent. Nous nous contenterons ici d'une brève citation que les événements récents éclairent d'une lueur sinistre. Dans *L'utopie du pouvoir*, M. Heller et A. Nekrich reproduisent un extrait éloquent de la revue *Le Glaive rouge*, organe de la Tcheka de Kiev : « Tout nous est permis, car nous sommes les premiers au monde à brandir le glaive, non pour asservir et réprimer, mais au nom de la liberté générale et de l'affranchissement de l'esclavage »³⁸.

En réalité, le Souverain Bien, indéterminable dans son contenu concret et irréalisable en tant que totalité adéquate à sa notion est néanmoins « espérable ». Comment ne pas l'espérer ? Mais l'idée de ce bien parfait ne peut être fixée dans un concept déterminé que par l'imposture d'une orthodoxie religieuse ou idéologique et ne peut être objectivée dans la réalité que sous la forme de la terreur systématique. Certes, il est permis de l'espérer mais seulement de l'espérer. Prétendre poser la demande de totalité hors de nous dans un discours à la fois parfaitement adéquat et fini ne peut être l'œuvre que d'une auto-tromperie de la raison, présomptueuse, oublieuse de ses limites. Nul système ne peut coïncider, si ce n'est en rêve, avec l'idée-horizon du Savoir absolu. L'exigence infinie ne peut s'actualiser ici dans une existence. Prétendre réaliser ce vœu de la raison dans un système qui serait, en fait, *le* Système, serait à coup sûr une prétention fausse, illusoire. Cette arrogance inouïe constitue déjà la première violence qui prélude à d'autres, non seulement ridicules mais terribles, comme le note superbement P. Ricœur :

Ce que Platon disait de l'Un, nous le disons de la totalité. On a trop vite dit : elle est ici, elle est là ; elle est Esprit, elle est Nature, elle est Histoire ; la violence n'est pas loin ; d'abord la violence sur les faits et bientôt la violence sur les hommes si par surcroît le philosophe de la totalité a pouvoir sur les hommes.³⁹

Accomplir le Vrai dans un savoir achevé, réaliser le Bien dans une *Societas perfecta*, n'est-ce pas la perspective la plus inspirante de notre désir et de notre espérance ? Le rêve d'omniscience et d'omnipotence n'est-il pas notre vœu inconscient le plus cher, l'archétype de toutes nos illusions ? À nous qui souffrons gravement de la dureté de la vie, le dieu Logos et le principe de réalité avouera Freud, n'apportent que de maigres consolations. N'est-il pas tentant alors d'hypostasier la représentation de l'idéal par la puissance créatrice de l'imagination soutenue par toute la force du désir. C'est par une tendance interne, *naturelle*, que la raison « réalise » son vœu, nous dit Kant. C'est justement le rôle de la réflexion critique de démonter ce processus d'auto-négation et de restaurer l'affirmation de la métaphysique, après l'épreuve de la critique, comme quête infinie. De là vient la douce tyrannie de l'idéal : le sujet se projette à son insu dans une transcendance positive — Dieu ou quelque « grand dessein » historique — dont il se voit comme le fidèle ou le militant à la fois docile et magnifié. L'enthousiaste qui se croit monté par un dieu n'est, en fait, que le chevalier de son

38. Cité in M. Heller et A. Nekrich, op. cit., p. 91. En sens inverse, on admirera la sagesse d'un Thomas JEFFERSON en accédant à la présidence en 1801 : « On ne doit pas vouloir un bien plus grand que ne peut supporter la nation ». Cité in Bertram D. WOLFE, *Le Marxisme. Une doctrine politique centenaire*, Fayard, 1967, p. 379.

39. RICOEUR, *L'homme faillible*, Aubier, 1960, p. 66.

propre idéal d'accomplissement total; il n'obéit qu'à une impulsion qui ne vient que de lui-même, pour reprendre l'expression de Locke.

Au fond, le fanatisme est une forme de solipsisme pratique, militant, qui investit totalement une idée ou une organisation particulière. Le fanatique est l'homme d'une seule idée et d'un seul groupe qu'il cherche à imposer à tous et sur tout, par tous les moyens. Le sens commun ne saurait prévaloir contre son sens intime, sa lumière intérieure, car il coïncide parfaitement avec l'Absolu. Le monde réel qui nous blesse toujours est alors reconstruit en imagination d'abord, éventuellement en acte, selon une idée conforme au désir. Tel est le miracle de la pensée, mythico-poétique en son fond, qui commande les grands engagements religieux ou idéologico-politiques. La référence à Freud peut relayer ici utilement celle de Kant pour prendre la pleine mesure du désir de bonheur qui nourrit les constructions utopiques: «Le principe à quoi doit satisfaire le mythe est ce que Freud nomme le principe de plaisir. Le mythe nous représente le monde, à un moment donné, tel que nous l'aurions créé si nous l'avions créé»⁴⁰. Sur cette trajectoire surgit alors le fanatisme car la volonté auto-illusionnée de réaliser l'irréalisable redouble d'énergie devant les résistances du réel. Avant de mettre en question l'idole idéologique, les ennemis sont diabolisés et traités en conséquence comme des êtres avec lesquels il n'y a rien à discuter. Bref, après s'être donné, en imagination, un objet aussi vaste, comment ne serions-nous pas tentés de nous mettre en marche, dans la réalité même de l'histoire, pour surmonter les maux de notre nature spirituelle exilée dans l'imparfait?

De là procèdent les pires violences de l'*Exodus Politics* (M. Walzer), lointaine matrice de nos mouvements d'émancipation révolutionnaire. Ainsi Marx écrit dans les *Manuscrits de 1844*: «Le communisme est l'énigme résolue de l'histoire et il se connaît comme tel»⁴¹. Très tôt, avec un coup d'œil prophétique stupéfiant, Proudhon avait bien pressenti dans le marxisme son potentiel d'espérance religieuse inconscient et sa charge de violence. Dans une lettre datée du 17 mai 1846, il écrit à Marx:

Cherchons ensemble, si vous voulez, les lois de la société, le mode dont ces lois se réalisent, le progrès suivant lequel nous parvenons à les découvrir: mais, pour Dieu! après avoir démoli tous les dogmatismes *a priori*, ne songeons point à notre tour à endoctriner le peuple; ne tombons pas dans la contradiction de votre compatriote Martin Luther qui, après avoir renversé la théologie catholique, se mit aussitôt, à grands renforts d'excommunications et d'anathèmes, à fonder une théologie protestante. Depuis trois siècles, l'Allemagne n'est occupée que de détruire le replâtrage de M. Luther: ne taillons pas au genre humain une nouvelle besogne par de nouveaux gâchis. J'applaudis de tout mon cœur à votre pensée de produire un jour toutes les opinions; faisons-nous une bonne et loyale polémique; donnons au monde l'exemple d'une tolérance savante et prévoyante, mais, parce que nous sommes à la tête du mouvement, ne nous faisons pas les chefs d'une nouvelle intolérance, ne nous posons pas en apôtres d'une nouvelle religion, cette

40. J. MONNEROT, *Sociologie de la révolution. Mythologies politiques du XX^e siècle. Marxistes-léninistes et fascistes. La nouvelle stratégie révolutionnaire*, Fayard, 1969, p. 176.

41. MARX, *Les manuscrits de 1844*, Éditions sociales, 1962, p. 87.

raison. Accueillons, encourageons toutes les protestations, flétrissons toutes les exclusions, tous les mysticismes; ne regardons jamais une question comme épuisée; et quand nous aurons usé jusqu'à notre dernier argument, recommençons, s'il faut, avec l'éloquence et l'ironie. À cette condition, j'entrerai avec plaisir dans votre association, sinon, non!

J'ai aussi à vous faire quelque observation sur ce mot de votre lettre: *au moment de l'action*. Peut-être conservez-vous encore l'opinion qu'aucune réforme n'est actuellement possible sans un coup de main, sans ce qu'on appelait jadis une révolution, et qui n'est tout bonnement qu'une secousse. Cette opinion, que je conçois, que j'excuse, que je discuterais volontiers, l'ayant moi-même longtemps partagée, je vous avoue que mes dernières études m'en ont fait complètement revenir. Je crois que nous n'avons pas besoin de cela pour réussir; et qu'en conséquence, nous ne devons point poser l'action *révolutionnaire* comme moyen de réforme sociale, parce que ce prétendu moyen serait tout simplement un appel à la force, à l'arbitraire, bref, une contradiction. (...) Je préfère donc faire brûler la propriété à petit feu, plutôt que de lui donner une nouvelle force, en faisant une Saint-Barthélémy des propriétaires.⁴²

Kant a bien repéré à sa source théorique, le vertige spécifique de la raison qui s'aveugle elle-même sur son impuissance à saisir l'inconditionné, la totalité des conditions des objets empiriques, autrement que comme une tâche infinie. Sous quelque forme qu'il prenne, ce réalisme de la raison qui pose comme objet ou positivité transcendante son ouverture transcendantale à la totalité entraîne l'esprit dans des aventures spéculatives qui peuvent se continuer dans des aventures politiques catastrophiques. «Cette illusion transcendantale, nous dit Kant, est au fondement de toute autre illusion ou sophistiquerie de la raison humaine.»⁴³ À l'origine de l'aventure marxiste, par exemple, il y avait un dogmatisme qui s'ignorait comme tel et dont le système totalitaire n'était que la suite pratique continuée. Il fallait donc dénoncer l'imposture théorique dont le fanatisme n'était que la conséquence en acte: s'il y a une science totale de l'histoire, il revient à ceux qui sont investis d'une telle science d'accomplir l'histoire conformément à son sens vrai. Les objections des victimes potentielles de ce «sens de l'histoire» étaient donc irrecevables. D'autre part, les bolchéviques qui s'étaient auto-désignés les titulaires légitimes de cette «science» ne pouvaient empêcher les divergences idéologiques qui surgissaient en leur sein et qui furent tranchées de la manière que l'on sait. C'est ce que R. Aron sut si bien accomplir naguère dans sa philosophie critique de l'histoire, sans verser dans le piège inverse du relativisme.

Le fanatique ferme prématurément l'ouverture sur l'absolu dans un discours soi-disant «scientifique» et dans une pratique qui, investie du Vrai, doit réaliser le Bien. De proche en proche, l'absolutisme du discours s'étend aux médiations concrètes, notamment le Parti, qui doivent le réaliser dans l'histoire. D'où la coagulation totalitaire Science-Parti-État-Armée-Église. D'où l'absence de distanciation critique entre l'Ab-

42. Id., *Œuvres philosophiques*, T. III, La Pléiade, NRF, Gallimard, 1982, pp. 1483-1484.

43. KANT, *Critique de la raison pure*, PUF, 2^e édition, 1963, p. 453.

solu et ses vicaires historiques. Le fait est notoire, les révolutionnaires n'ont pas le sens de l'humour. Quand on s'identifie totalement à l'Absolu en travail dans l'histoire, tout ce qui nous ramène à l'essentielle finitude de notre nature n'est guère apprécié. En réalité, par rapport à un terme infini, infigurable et irréalisable, toutes les médiations finies qui peuvent le «schématiser» sont essentiellement relatives, et discutables. C'est le rôle de l'humour — et de la religion dans les limites de la simple raison — de le rappeler. En présence du fanatisme armé, il est vrai, l'humour ne suffit pas...

C'est surtout dans les deux premières critiques que Kant a thématiqué la *Schwärmerei*. Il n'est donc pas étonnant que dans la définition qu'en donne S. Zac, il s'y réfère d'une manière quasi exclusive.

Dans l'usage théorique de la raison la *schwärmerei* est la prétention d'ériger en réalités, accessibles à la connaissance humaine, les Idées qui, ne pouvant pas être exhibées dans l'intuition, ne peuvent remplir dans la connaissance qu'une fonction régulatrice. Dans l'usage pratique de la raison, les Idées, c'est-à-dire les perfections dont on ne peut donner aucun exemple adéquat dans l'expérience, ne sont pas à vrai dire quelque chose de transcendant, car la moralité relève du devoir être, mais non de l'être; la *Schwärmerei* consiste seulement dans la présomption et l'arrogance des hommes de pouvoir réaliser ces perfections, sans un combat patient et continu, dont la victoire, en raison des obstacles internes auxquels se heurte la loi morale dans notre propre nature, n'est jamais totalement assurée. Les stoïciens sont des *Schwärmer*, car ils pensent que les sages, du moins, sont capables de réaliser par eux-mêmes et à chaque instant la perfection morale et de s'élever au niveau de la divinité.⁴⁴

44. S. ZAC, «Kant, les stoïciens et le christianisme», *Revue de métaphysique et de morale* 2, 1972, p. 151.

Comme chacun sait, le terme *Schwärmerei* chez Kant est à vrai dire quasi intraduisible. Aussi bien, nous avons souvent préféré ne pas le traduire. Dans son important essai *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée*, A. PHILONENKO propose «enthousiasme». Dans l'article cité plus haut (note 23), R. Spaemann note cependant que Kant identifie *fanatismus* et *schwärmerei*, termes qu'il distingue de *aberglaube* (superstition) et d'*enthusiasmus*. Dans son récent ouvrage, *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*, Vrin, 1990, Monique DAVID-MÉNARD propose plutôt «extravagance» qui nous semble faible. Il reste que son étude, fort intéressante, apporte un éclairage original sur cette question. Dans la traduction de la «réflexion» 6050 qui figure en appendice de son livre, J.-P. Larthomas traduit tantôt par «exaltation visionnaire», tantôt par «exaltation fanatique». La pensée de Kant elle-même n'est pas parfaitement stable sur ce point, comme le remarque J.-L. BRUCH: «Le vocabulaire de Kant est en ce domaine d'autant moins rigoureux que ses définitions sont plus marquées d'une intention péjorative et injurieuse. La polémique déporte l'analyse» (*La philosophie religieuse de Kant*, Aubier, 1968, p. 173, n. 39). Notre propos n'est pas ici d'analyser ces flottements mais de ressaisir la position générale de Kant. Toutefois, il n'est pas sans intérêt de rappeler le sens primitif du terme pour mieux appréhender la chatoyante diversité des nuances sémantiques: «Les mots *Schwärmer*, *Schwärmerei* viennent de *Schwarm* (Lat. *examen*), essaim d'abeilles (qui essaime, *schwärmt*), foule en effervescence, où chaque individu est à la fois cause et effet inconscient de cette effervescence qui *exalte* les facultés affectives et imaginatives de chacun. Exaltation dont la contagion ne cesse de l'amplifier, et qui entraîne la rupture avec l'ordre établi, telle celle de l'essaim quittant la ruche-mère. Le *Schwärmer* est donc l'*exalté*, et par là aussi l'hérétique, le subversif, le révolutionnaire. Dominé par l'imagination, c'est aussi l'inspiré, ce peut être celui qui est plus ou moins dérangé (*verrückt*), le fou. La *Schwärmerei* est l'attitude du *Schwärmer* et le contenu de sa pensée.» (P. GARNIRON in G.W.F. Hegel, *Histoire de la philosophie*, t. 6, *La philosophie moderne*, Vrin, 1985, p. 1771, note B.)

Mais à l'illusion transcendantale et au « pur fanatisme moral » des Stoïciens, il convient de rattacher à la *Schwärmerei* sa dénonciation formelle de ceux qui, sur le plan politique, rêvent de réaliser la vertu et/ou le bonheur par les moyens du Pouvoir.

On sait que Kant distingue rigoureusement morale et politique: pourvu qu'ils soient doués de quelque intelligence, un peuple de démons pourrait vivre en paix. Il n'est pas nécessaire d'être vertueux pour être un bon citoyen. Dans *La religion*, il élève une vigoureuse condamnation de la confusion de la communauté politique et de la « communauté éthique ». La moralisation intégrale de la vie politique est un rêve dangereux :

Tout État politique peut désirer sans doute que l'on trouve chez lui une domination s'exerçant sur les esprits suivant les lois de la vertu, car dans les cas où ses moyens de coercition ne suffisent pas, parce que le juge humain ne peut pénétrer l'intérieur des autres hommes, les intentions vertueuses produiraient ce qu'on souhaite. Mais malheur au législateur qui voudrait établir par la contrainte une constitution à des fins éthiques, car non seulement il ferait ainsi le contraire de cette constitution, mais de plus il saperait sa constitution politique et lui ôterait toute solidité.⁴⁵

De la même façon, la quête légitime du bonheur doit être exclue de la finalité spécifique du politique, comme elle a été écartée de l'objet pur de la moralité. En raison de son indétermination essentielle, le bonheur ne peut constituer une base solide d'accord entre les volontés. « Le souverain veut rendre le peuple heureux selon l'idée qu'il s'en fait, et il devient despote; le peuple veut ne pas se laisser frustrer de la prétention au bonheur commune à tous les hommes et il devient rebelle. »⁴⁶

L'État doit renoncer à déterminer le bonheur commun — « the greatest happiness of the greatest number » — et créer un ordre public à l'intérieur duquel chacun puisse chercher le bonheur à sa façon sans avoir à craindre la violence potentielle d'autrui. Surcharger la finalité du politique de finalités trans-politiques, eschatologiques, ne peut que dérégler la politique, la morale et la religion. En voulant réaliser ces fins ultimes par les moyens de la politique, la ruse et la force, celles-ci virent à la manipulation, à l'endoctrinement, à la terreur, sans jamais régénérer l'homme. Même poussés à l'extrême, les moyens toujours limités de la politique restent impuissants à

45. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin, Vrin, 1952, p. 130.

46. Id., *Théorie et pratique*, Vrin, 1967, p. 45. Cette tentation mal surmontée court à travers de forts courants de la tradition socialiste. En levant clairement cette hypothèque historique le mouvement socialiste a du même coup perdu une bonne part de son pouvoir de séduction. Parmi les prises de position les plus franches, on peut citer, parmi d'autres: CASTORIADIS: « Je ne demande pas que la société "me donne le bonheur"; je sais que ce n'est pas là une ration qui pourrait être distribuée à la mairie ou au Conseil ouvrier du quartier et que si cette chose existe, il n'y a que moi qui puisse me la faire sur mes mesures. » *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975, p. 126. P. VIVERET: « On commence toujours par vouloir faire le bonheur des hommes. On termine en les plongeant sous le joug de ce que l'État décrète être le bonheur. (...) Pour la première fois de son histoire le socialisme français fait l'expérience de la laïcisation du politique et cette expérience est hautement positive. » *Intervention*, no 5-6, oct. 1983, p. 107. P. RICOEUR: « Je suis heureux de constater que le socialisme français est devenu une politique parmi d'autres. Il s'est départi de son aura religieuse (l'homme nouveau, etc.). Je ne suis pas un déçu du socialisme parce que je n'en ai pas attendu la régénération de l'homme. C'est une variante pour sortir de la crise. Je pense avec Spinoza que la politique n'exige qu'une rationalité commune. Il s'agit seulement de créer les conditions de la citoyenneté. Cela suppose l'existence d'un État de droit. » Interview accordée au *Nouvel Observateur*, 11.3. 1983.

créer un homme nouveau, pleinement vertueux et heureux. La disproportion principale du fini et de l'infini ne peut être surmontée, même par le recours systématique à toutes les violences imaginables. L'inimitié qui est au cœur du politique se radicalise par cette confusion : l'ennemi est moralement avili et culpabilisé avant d'être exterminé. Les guerres de religion hier, les guerres révolutionnaires aujourd'hui, suscitent les conflits les plus inexpiables. Si l'on veut bien contempler sans prévention le bilan des révolutionnaires modernes, il faut bien convenir avec J. Freund que «les champions du maximum refusent même le minimum!»⁴⁷ Ils promettent la liberté totale, demain, plus tard, toujours plus tard, pour mieux étouffer, maintenant, les libertés les plus fondamentales. Dès lors, il faut bien répondre à cette question simple : «Pourquoi toutes les expériences révolutionnaires ont-elles en fin de compte intronisé, sans qu'on puisse faire état d'une seule exception, le despotisme?»⁴⁸ Il y a une intolérance essentielle de l'idée révolutionnaire issue de la grande Révolution qui, une fois au pouvoir, s'épanouit durablement dans un système totalitaire.

On le voit, la riche psycho-pathologie des personnalités, mouvements ou régimes fanatiques dont notre époque fut si prodigue ne sont que les rejetons psychiques, institutionnels et historiques de confusions conceptuelles contre lesquelles Kant nous avait fermement prévenu. L'errance originelle portait sur les principes. Dans l'Idée régulatrice, la raison nous ouvre sur une totalité de sens qui dénonce à l'avance toute expression finie, phénoménale, de prétendre coïncider avec l'Absolu. L'Absolu nous échappe par principe, si ce n'est en idée et en espérance. Il y a donc une tension difficile à maintenir entre l'ouverture à l'infini de l'Idée et la nécessité de l'incarner tendanciellement dans les formes du fini. Cette tension exprime la grandeur de l'esprit humain mais il n'y a pas d'élan plus exposé à déchoir et à entraîner dans sa chute le malheur des hommes. Elle proscriit comme faux et dangereux, d'une part, un pragmatisme sans principes qui manque l'ouverture à la plénitude de l'idéal et, d'autre part, un idéalisme intransigeant qui refuse de se risquer dans des formes institutionnelles, notamment juridiques, toujours déficientes à quelque degré mais cependant nécessaires. Entre l'idée de la totalité (ou de la perfection), utopique, indéterminable et le concept indéterminé qui se règle sur le possible et le raisonnable nous n'avons pas à choisir. Il faut savoir articuler dialectiquement l'inspiration et l'institution. Ainsi, on peut rapprocher dans une certaine mesure l'idée et le concept de république mais seulement par la réforme venant des pouvoirs publics et par la discussion démocratique.

Après la révolution française, Hegel est revenu sur ce double écueil. L'empirisme des Anglais se méfie des grandes constructions spéculatives. Sur le plan théorique on peut juger une telle philosophie quelque peu asthmatique ; sur le plan pratique, pourtant, elle peut faciliter les compromis qui sont les seules solutions disponibles en politique. Hegel reconnaît que ce peuple a su éviter la centralisation administrative en se montrant respectueux des intérêts particuliers consacrés par des droits positifs anciens. Et cependant, «ces dispositions de l'intérêt particulier n'admettent aucunement un système général. C'est pourquoi des principes abstraits et généraux ne disent rien aux Anglais

47. FREUND, «La violence des suralimentés», *Zeitschrift für Politik* 19, cahier 3, 1972, p. 193.

48. ID., «Le pouvoir est-il un instrument révolutionnaire ou réactionnaire?», in *Le pouvoir*, XVI^e Rencontres internationales de Genève, La Baconnière, Neuchâtel, 1977, p. 303.

et sonnent creux à leurs oreilles»⁴⁹. Hegel déplore cette relative fermeture aux appels de l'Idée. À l'inverse, les jacobins français n'ont pas su retrouver la terre ferme des réalités après s'être arrachés aux formes traditionnelles devenues inadéquates. Ils ont sombré dans «la liberté du vide» et «la furie de destruction» sous prétexte que toute institutionnalisation de l'idée de liberté la trahit en même temps qu'elle l'exprime. Le refus des déterminations qui tout à la fois incarnent et contractent l'idée de liberté a fait le lit de l'anarchie et de la dictature des petits comités. Ce qui tint lieu de gouvernement ce furent les factions au pouvoir. Là où la précision et l'objectivité du droit sont répudiées au profit des interprétations changeantes de l'idéologie, la violence des individus et des groupes se déchaîne. C'est le sentiment de l'un qui devine le sentiment de l'autre dans son rapport à la volonté générale telle qu'il l'éprouve. C'est à ce propos qu'il fustige le *fanatismus*. À côté du fanatisme religieux de l'hindou qui s'évade dans l'intériorité abstraite, le fanatisme politique du jacobin détruit toute tentative de donner un corps objectif à l'intention vague de liberté.

En dépit de leurs divergences par ailleurs, Kant et Hegel ont su maintenir l'ouverture sur l'idée des droits de l'homme et du royaume de Dieu mais en même temps ils défendent la radicale légitimité du pluralisme inhérent à la société civile contre les prétentions de l'État trop enclin à tout absorber en lui. Leur vigoureuse critique du fanatisme, adossé à de puissantes philosophies, reste étonnamment actuelle.

Il est hautement significatif que certains philosophes de l'École de Francfort, revenus du marxisme révolutionnaire de leur jeunesse, aient retrouvé les accents de la sagesse kantienne et, au-delà, certains aspects de leur tradition religieuse.

Dans un texte de 1970, Horkheimer fait le point sur la théorie critique. Ses propos, étonnants, méritent d'être reproduits ici :

Il y a deux théories de la religion qui sont décisives pour la Théorie critique aujourd'hui, bien que sous une forme modifiée. La première est celle qu'un grand, qu'un immense philosophe a désignée comme la plus grande intuition de tous les temps : la doctrine du péché originel. Si nous pouvons être heureux, chaque instant est payé de la souffrance d'innombrables autres créatures humaines ou animales... La Révolution française a sans doute apporté de grands progrès. Mais si vous regardez bien ce qui est arrivé à des hommes innocents, vous trouverez que ce progrès est payé cher... Le second (point) est une proposition tirée de l'Ancien Testament : «Tu ne dois te faire aucune image de Dieu». ce que nous comprenons comme : «Tu ne peux pas dire ce qu'est le bien absolu ; tu ne peux le représenter» ... nous pouvons indiquer où est le mal, mais non l'absolument juste. Les hommes qui vivent avec cette conscience sont en communauté de pensée avec la Théorie critique.⁵⁰

49. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Vrin, 1967, p. 345.

50. M. HORKHEIMER, «La théorie critique hier et aujourd'hui», in *Théorie critique*, Payot, 1978, p. 361. Sur ce point voir J.-M. FERRY, «Théorie critique et critique du totalitarisme», *Revue française de science politique*, février 1984 ; J.-M. BESNIER, «Les intellectuels : Mission terminée?», *Raison présente* 73, 1985.

Curieusement, nous retrouvons ici les deux crans d'arrêt que Kant avait institués dans sa philosophie pour empêcher que l'ouverture raisonnable sur l'être absolu ne dérape dans la *Schwärmerei*: la critique de l'illusion transcendante qui condamne le dogmatisme du savoir absolu et la théorie du mal radical, transposition philosophique du péché originel, qui nous découvre incurablement inférieurs à l'objet pur de la volonté et indignes de l'objet total de la volonté. Cette réappropriation de «représentations» religieuses dans l'élément du «concept» donne un contenu inattendu à la philosophie comme religion comprise. Elle est peut-être aussi un aveu subtil et courageux: le marxisme auquel tant d'esprits «éclairés» ont succombé à notre époque aura été pour certains le long détour d'un nouvel accès à l'ouverture authentiquement critique sur la totalité. Mais comme il aura été long ce détour!